COLLÈGE DE FRANCE
PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
FASCICULE 63

ANDRÉ PADOUX

LE CŒUR DE LA YOGINĪ

Yoginīhṛdaya

avec le commentaire *Dīpikā*
d'Amṛtānanda

PARIS
DIFFUSION DE BOCCARD
1994

LE CŒUR DE LA YOGINĪ

Yoginīhṛdaya

avec le commentaire *Dīpikā*
d'Amṛtānanda

ISBN : 2-86803-063-7

COLLÈGE DE FRANCE
PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
Série in-8° Fascicule 63

LE CŒUR DE LA YOGINĪ

Yoginīhṛdaya

avec le commentaire *Dīpikā*
d'Amṛtānanda
Texte sanskrit traduit et annoté

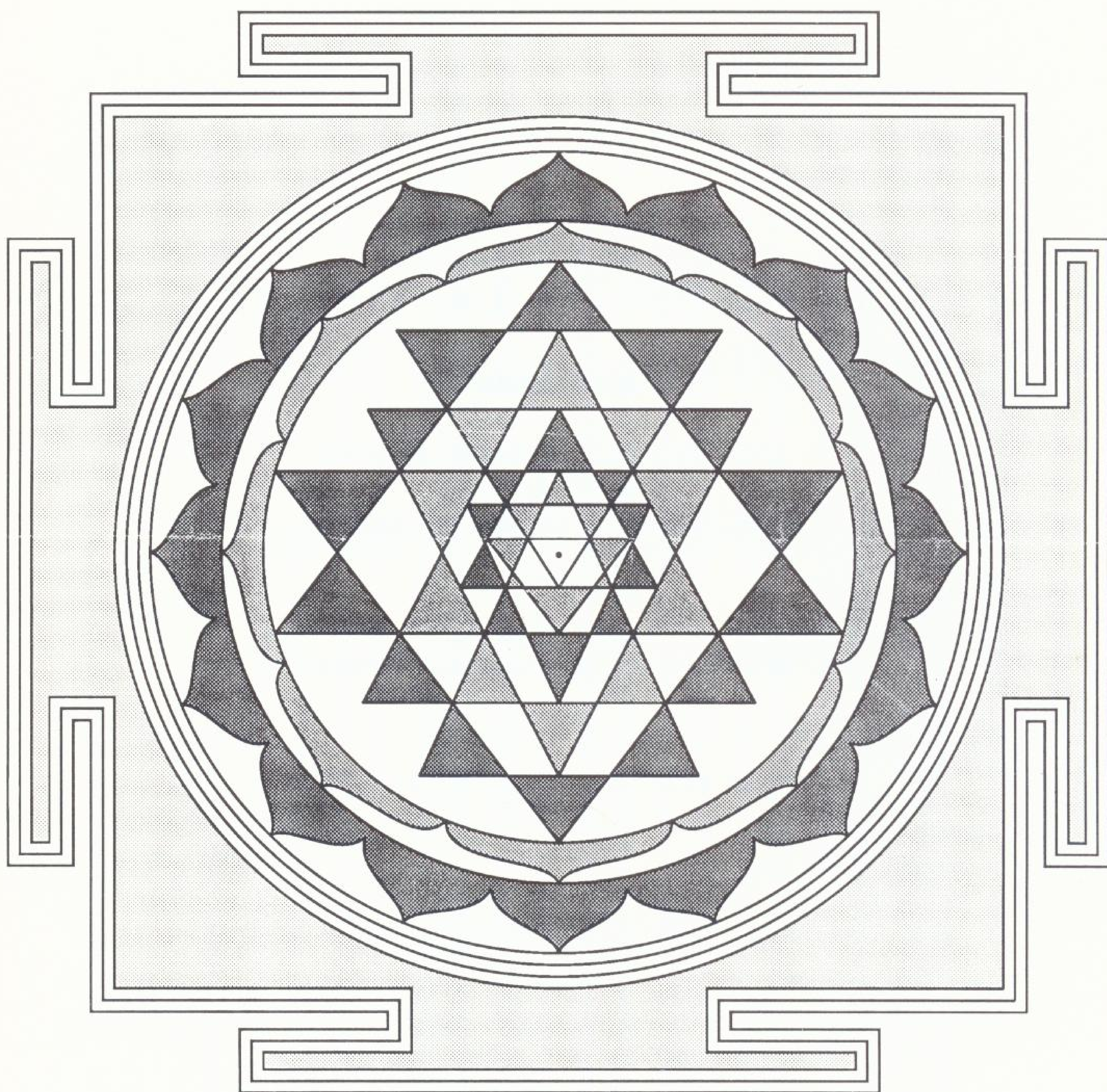
par

André Padoux
Directeur de recherche honoraire au CNRS

Ouvrage publié avec le concours du CNRS.

PARIS
1994

Dépositaire exclusif : ÉDITION-DIFFUSION DE BOCCARD
11, rue de Médicis - 75006 Paris



śrīcakra
Tracé réalisé sur ordinateur par Gérard Huet.

INTRODUCTION

In spite of its modest size, the Yohinīhṛdaya (YH), "the Heart of the Yoginī", rates among the main works of Tantric Hinduism. Amṛtānanda's (Amṛt) commentary, the Dīpikā (Dī), "The Lamp", the elucidation, that is, which adds the explanation that were deemed necessary for its understanding, is also an interesting work, very typical of the Indian Sanskrit commentary. As will be seen, neither the main text nor the commentary is always easy to understand, but both are, I believe, very well worth reading. Hence this translation, the first one of these works into a Western Language *.

The esoteric teaching of the YH is propounded in the form of a dialogue in which Bhairava, a fearsome form of Śiva, answers the questions of the Goddess, Tripurasundarī, or Mahātripurasundarī — "The Beautiful [Goddess] of the Three Cities" (or Forts) — of the three worlds, that is. A beautiful and auspicious form of the Hindu Goddess, Tripurasundarī is the main deity of a particular tantric śaiva tradition often called Śrīvidyā because such is the name of her *mūlamantra*. The term Śrīvidyā is not usual, however, in older works and is used mainly in relation to the modern form of the tradition. It is therefore preferable to call this system (as in most texts) the tradition, or doctrine, of Tripurā : Tripurā-darśana (or *traipuradarśana/saṃpradāya*). This I shall do here. It is also sometimes referred to as Saubhāgyasaṃpradāya, the *śrīvidyā* herself[1] being sometimes called *saubhāgavidyā*. The term *saubhāgya* means good fortune, success, happiness, as well as beauty or charm; all these terms evoke an important aspect of the tradition.

* I gathered materials for a first draft of this introduction in 1983 in Oxford, during a term at Wolfson College, on a Visiting Fellowship from the Spalding Trust. I wish to express here my heartfelt thanks to these two institutions for an extremely useful (and a very pleasant) stay.

A later draft (as well as passages from the translation of the YH and the Dī) were discussed with Alexis Sanderson, now Spalding Professor of Eastern Religion and Ethics, whose unrivalled knowledge of the tantric śaiva traditions proved very helpful : I refer to him often in this book — whose all too obvious shortcomings remain, of course, entirely mine.

1. A *vidyā*, as one well knows, is a feminine mantra — the mantra of a female deity.

I

The Yoginīhṛdaya and the Vāmakeśvaratantra

The three chapters (*paṭala*) of the YH are often described as being the latter part of a work in eight chapters, the first five of which constitute the Vāmakeśvaratantra (VT) or Vāmakeśvarīmatatantra (VMT). This is also called Nityāṣoḍaśikārṇava (NṢA), and sometimes Catuḥśatīśāstra (CŚŚ), " The Treatise of four hundred [stanzas] ", too, because of the theoretical number of its *ślokas*. Thus Pdt. Kaul Sastri wrote in the introduction to the Kashmir Series edition of the VMT (that is, of the first five chapters) that the VT is a work in eight chapters " of which the first five deal with the outer aspect of the worship of the goddess Tripurasundarī. The last three, treating of the inner side of the same, are collectively called Yoginīhṛdaya ".

That the VMT and the YH have much in common is beyond doubt, and the idea of their being one and the same work is not altogether absurd, especially in view of the fact that the YH begins with the Goddess asking Bhairava to tell her all that was not said " in this Vāmakeśvaratantra " : *vāmakeśvaratantre 'sminn ajñātārthās tvanekaśaḥ*. The YH thus appears as an esoteric complement to the more exoteric NṢA, the latter being mostly magical and ritual, whereas the YH is mainly metaphysical and devotional, even in its chapter on cult ritual. To this can be added the fact that Amṛt, in the Dī, refers often to the NṢA (which he usually calls CŚŚ), notably when explaining why a particular point is, or is not, touched upon in the YH or in his Dī. At a later period (circa 1700 A.D.) Bhāskararāya wrote the commentary Setubandha on all the eight chapters as if they constituted one single work. He states explicitely that the YH is the latter part of the tantra : *tantrottarārdham*. Moreover, in their titles or colophons, a number of mss of the YH describe it as being *in* the VT : *vāmakeśvaratantrāntargatam*[2]. None of the available mss is ancient; we may therefore presume that the theory asserting that the two works are really one only is comparatively late.

There are however convincing reasons for regarding the YH and the NṢA as two related but distinct texts. The point has been made convincingly by V. V. Dvivedi in the Sanskrit introduction to his edition of the NṢA, and again, more briefly, when introducing the YH. The very fact the NṢA refers to the *kādi* form of the *śrīvidyā*

2. On this see my paper " *Vāmakeśvarāntargatam Yoginīhṛdayam* " in *Ṛtam*, vol. XVI-XVIII, 1984-1986, pp. 251-257.

when for the YH the *vidyā* is evidently in the *hādi* form is, I believe, proof enough that these are two different works, theYH being probably a somewhat more recent work than the NṢA. On the other hand, it is not impossible that both the NṢA/VMT and the YH were part of somewhat larger ensemble within the Tripurā tradition which would have gone under the name of Vāmakeśvaraśāstra or Vāmakeśvarāgama : some evidence seems to point in that direction, but this is as yet no more than a hypothesis.

The Tripurā (or Śrīvidyā) tradition

This tradition goes back probably to the 10-11th century A.D. It is still alive to-day, and has produced important and interesting works well into the modern period. It has however been little studied, at least until recently. The only systematic (if brief) accounts are those of Dvivedi, in the introduction to the NṢA already mentioned, and that (more scientific) of Teun Goudriaan in *Hindu Tantric and Śākta Literature*, especially in chapter 3, " Tantras of the Śrīkula ", where he mentions twelve such works; to which are to be added digests, ritual compilations and works of speculative content. Among the latter we may cite the Kāmakalāvilāsa (KKV) attributed to Puṇyānanda; the Tripurārahasya, a work more mythical than speculative; and a number of original works or commentaries by such authors as Amṛtānanda, Śivānanda and Vidyānanda (14th c.), or, later, Lakṣmīdhara (16th c.), who produced a well-known commentary on the Saundaryalaharī, and Bhāskararāya (17-18th c.), a brilliant and versatile writer to whose Setubandha we have already referred. Worth mentioning too is the Paraśurāmakalpasūtra (PRKS), a treatise on ritual, together with a commentary by Rāmeśvara (dated 1831) and another by Umānandanātha, the Nityotsava (NU).

The tradition, which developed early in South India, has remained active there. But, having been adopted by the Śaṅkarācārya of Śṛṅgeri and Kāñcīpuram, it evolved into a common form of non-dualist śaivism, losing most of its tantric characteristics. Indeed, vedantised, tracing its *guruparaṃparā* to Śaṅkara instead of the Tantric founders of the tradition (who were probably from the North, possibly Kashmir), it has turned into an altogether different — a deviant and bowdlerised — form of the cult of Tripurasundarī. In the Dī, Amṛt often quotes two works which seem to have been important : the Saṃketapaddhati (SK) and the Svacchandasaṃgraha (SvS). But we know them only through these quotations [3].

3. Another interesting ritual work belonging to this tradition is the Jñānadīpavimarśinī, by Vidyānanda. It is now being edited by Dvivedi and is to be published in India.

Very little is known of the history of the Tripurā tradition. Its two basic and perhaps oldest texts are probably the NṢA and the YH, but we find no reference to them before the time of Jayaratha (J) in the 13th century. In his commentary on the VMT, J does mention several earlier commentators on this text, but we do not know when they lived : perhaps, as has been suggested, they date back as early as the 9th c., but this notion is merely hypothetical. Moreover there is no iconographical evidence of Tripurā's cult before the 10-11th c. A.D. in South India (in Pāṇḍya and Cōḻa temples). The Tripurā tradition may therefore be no older than the 10th or 11th century, which would explain the absence from the NṢA (and still more from the YH) of the most "extreme" tantric practices, in particular those of a sexo-yogic nature. These two texts, together with their commentaries by Śivānanda, Vidyānanda and Amṛt, are however entirely tantric in their doctrine and rites. The anti-tantric puritanical forms of the southern brand of the Śrīvidyā, so contrary to the original spirit of the system, are I believe, not attested before Lakṣmīdhara's time (15-16th c.).

The Kula

The tradition of Tripurā is one of the four main "transmissions" (*āmnāya*) of the vast Kula (or Kaula) tradition, developed from the earlier śaiva fund of practices and beliefs, with a kāpālika background, which may have originated in northern India, perhaps in Kashmir. These were all transgressive cults in which the main deity, male or female, was surrounded by secondary deities reflecting his or her power and pervading the cosmos with their (usually fearsome) energy. These secondary deities, the Yoginīs, were considered as grouped into lines (*gotra*) or families (*kula*), hence the name of Kula.

The Kaula conceptions influenced Vaiṣṇavism and Buddhism too. As far as the śaiva (or śākta) traditions are concerned, the Kula appears to have evolved from an earlier kāpālika period involving extreme transgressive practices and the worship of fearsome, often female, deities, to a more staid, orthodox, period in which the main adepts were householders of pure castes rather than *naiṣṭhika* skull-bearing ascetics. While retaining the ancient tantras, their terminology and their deities, this form of Kula tended henceforth to interpret all these symbolically : actual performance of the most "tantric" rites (sexual ones especially) was now limited to a few religious *virtuosi*; and possession (*āveśa*) by the deity was replaced by a mystical union or fusion (*samāveśa*) of the adept's consciousness with the supreme, transcendent as well as immanent, divine Absolute. This combination of tantric visionary elements with an intellectual and mystical

approach is clearly apparent in the YH (and even more in the Dī).

The Kaula tradition might be regarded as a common fund from which the different *āmnāyas* have received a common terminology covering not only the rules of conduct (the *kaulācāra*) but also the different aspects of reality (*akula, kula*, etc.). The Kula also provided these different "transmissions" with a common ideology, since *kula* is both the human and the cosmic body, the totality of the cosmos with which the individual is correlated, since both have the same constituent elements. Thus the Kula appears as forming the inner, esoteric, core of these various kaula systems, while providing them with a common vocabulary and as being thus the external, visible, element that brings them together.

The Kula is traditionally divided into four main "transmissions" (*āmnāya*), named according to the points of the compass : Eastern (*pūrva*), Northern (*uttara*), Western (*paścima*), and Southern (*dakṣiṇa*).

The *pūrvāmnāya* (*pūrva* being understood as both eastern and primary) may have been the original kaula system. In it, Śiva and the Goddess are worshipped as Kuleśvara and Kuleśvarī, surrounded by the eight Mothers, Brahmī, etc., with or without Bhaivara consorts. Also worshipped are four Yuganāthas, regents of the four *pīṭhas* (whom we shall see in the YH), and twelve Rājaputras, spiritual sons of Macchanda/Matsyendranātha, the mythical exponent of the doctrine. The system also comprises lineages (*ovalli*), code language and secret gestures (*chomma, mudrā*), etc. The kaula worship included sexual rites carried out with the help of a female partner, a Yoginī or a "messenger" (*dūtī*). The Trika seems to have developed mainly from this *āmnāya*.

The *uttarāmnāya*, whose highest deity is the fearsome Guhyakālī, includes the Mata system which is still practically unknown except to the very few who have read unedited śaiva tantras such as the Jayadrathayāmala or the Ciñcinīmatasārasamuccaya. It includes the Krama, too, an interesting and very "tantric" system much better known than the Mata. Its main characteristic is that it worships a sequential pantheon, the cult being organised also along sequences (*krama*). It influenced Abhinavagupta, who has taken over, among other things, the krama cycle of the twelve Kālīs. Some krama notions are found in the works of other śaiva or śākta authors; in Amṛt's Dī, for instance. Among the main surviving krama texts is the Mahārthamañjarī (with its commentary Parimala) by Maheśvarānanda, the *paramaguru* of Śivānanda whom Amṛt quotes often in the Dī.

The *paścimāmnāya*, the Western transmission, has the crooked goddess Kubjikā as its main deity. Its basic text is the Kubjikāmatatantra, a version of which was recently edited by Teun Goudriaan

(Leiden, Brill, 1988). This is a śākta system, with some quite original traits.

The *dakṣiṇāmnāya*, the Southern Transmission, finally, has as chief deity Kāmeśvarī, goddess of erotic pleasure (together with Kāmeśvara), or Tripurasundarī (with Bhairava). It has a rather peculiar position in the śaiva canon, since the other kaula traditions seem to ignore it. One of its distinguishing traits is its ritual use of the *śrīcakra* and the *śrīvidyā*. As we shall see (Dī, pp. 120-121), Amṛt considers this tradition as transcending the *āmnāya* system by forming an *ūrdhvāmnāya* subsuming all the four others. It is probably the most recent of the *āmnāyas*. It is still the most active, too. It seems not to have divided into different systems. Śivānanda however states (in the ṚjuVi *ad* NṢA, 4.18-19) that it included two different lineages (*paraṃparā*), those of Lopāmudrā and of Kāmarāja, only the first of which, according to him, still existed in his time. This statement must however be qualified, since these two lineages correspond to another division : that into the *hādi* and the *kādi* form of the *śrīvidyā*, which still existed then, as indeed it continued to do later on.

The Yoginīhṛdaya

Date

No ancient manuscript of the YH (or of the NṢA) has been found. The YH is not quoted in Abhinava's TĀ or in J's Viveka. It is not one of the 64 Bhairavatantras listed by J *ad* TĀ, 1.18, nor is it in the esoteric śaiva canon of the Jayadrathayāmala [4]. A YH is indeed mentioned in a Nepalese ms dating from the 11th c. of the Picumatabrahmayāmala [4] but we do not know if this YH is the same as the one we have now. When commenting on the VMT, J (*ibid.* p. 138) quotes four lines which may be found, separately, in five *ślokas* of the second *paṭala* of the YH : this is perhaps the earliest mention of our text — not older than the 13th century. Further, Amṛt states (Dī, p. 3) that his commentary is the first ever made on the YH, but surely, if it were by then a fairly ancient work, other commentaries would have existed? It seems unlikely therefore that the date of the YH can be earlier than the 11th c. at most, and it might be later [5].

4. Information I owe to A. Sanderson.

5. Especially if we believe, with Sanderson, that some passages of the YH (*śl.* 1.156, for instance) reflect Kṣemarāja's version of the Pratyabhijñā.

Place of origin and diffusion

There are many reasons for believing that the Tripurā tradition originated in north-western India, more specifically in Kashmir. In his commentary on the VMT (p. 48), J mentions two masters as having introduced this *darśana* into Kashmir, and he seems to think there was a long tradition of local exegesis. Śivānanda, in the ṚjuVi, explains the peculiarities of the *uddhāra* of the *śrīvidyā* in terms of the Kashmirian origin of the tradition (*saṃpradāyasya kaśmīrodbhūtatvāt*). Dvivedi, however, concludes from the available evidence that the system originated not in Kashmir but in nearby Swat (Oḍḍiyāna). He suggested later that it may in the first place have come from central India, whence it was brought into Kashmir, from which it afterwards spread elsewhere. All this, of course, is hypothetical. The YH, as a part of this tradition, might very well be a Kashmirian work too. All the more so as both its metaphysical doctrine and its terminology are close to those of the non-dualistic post-scriptural śaiva texts, especially those of the later Pratyabhijñā as expounded by Kṣemarāja and by such authors as Śivānanda and Vidyānanda. These two were from South India, however. In which case a South Indian origin of the YH cannot be ruled out [6].

Be that as it may, Tripurā's cult was certainly present at an early date in the whole North-Indian-Himalayan area. There are ancient traces of such a cult in Nepal — though sometimes as part of the Navadurgā cult. Even if it began in the North, Tripurā's cult soon spread elsewhere, in particular down to the South, as shown by the works of such authors as Śivānanda (13th. c.) who was from the Cola country. Puṇyānanda and Amṛt may also have been from the south. A large number of Śrīvidyā works come from the south, and the many mss, mostly in south-Indian scripts, that are found nowadays in libraries all over India, testify to the widespread popularity of the Tripurā cult. It also shows the importance and vitality, from ancient times, of intellectual contacts and exchanges between different parts of the sub-continent.

The commentaries on the Yoginīhṛdaya — Amṛtānanda

The main commentaries on the YH are Amṛt's Dīpikā and Bhāskararāya Setubandha (on both NṢA and YH). Kāśinātha Bhaṭṭa (17th c.), of Varanasi, wrote a Cakrasaṃketacandrikā, but this is no

6. I understand that Sanderson will demonstrate the south Indian origin of the YH in a forthcoming study on "Dualism and Non-dualism in the Tantras".

more than a résumé of the Dī. No other commentary of any value appears to exist.

Nothing is known of Amṛt's life except that he was a disciple of Puṇyānanda, the author of the Kāmakalāvilāsa : this he expressly states in the Dī (see p. 19). In addition to this text (his main work, apparently) Amṛt composed the Saubhāgyasudhodaya or Saubhāgyasubhagodaya), which he mentions in the Dī as his own work. He may also be the author of the Tattvavimarśinī and of the Cidvilāsastava [7].

We do not know when Amṛt lived. It has been suggested that he was the master of J, but this is not likely. He may probably have lived somewhat later than J, in the late 13th or in the 14th century. We are no better informed about his country. It is unlikely that he was from Kashmir. The doctrine of the Dī even more than that of the YH is very much that of the later Pratyabhijñā, based indeed on Abhinava's Trika, but as it was developed in south India. Furthermore, in the Dī, Amṛt quotes many south Indian authors, such as Śivānanda, or works composed in the south, such as the Cidgaganacandrikā or the Kramodaya, among others. Among the texts most quoted in the Dī is, in fact, the Vijñānabhairava, a work from Kashmir, though it is often referred to in the south Indian Kashmirian tradition. Quotations, of course, are not proofs. But the overall evidence makes it possible, even likely, that Amṛt was part of the Kashmirian śaiva non-dualist tradition of South India.

The text of the Yoginīhṛdaya — The editions

The YH was critically edited for the first time by Gopinath Kaviraj in 1924. This edition was published in Benares, together with Amṛt's Dī and Bhāskararāya's Setu in 1964, in the Saraswati Bhavana Granthamala. Based on three (local) mss only, it was far from satisfactory [8]. For the present translation I have used the new edition of the YH and of the Dī by Pdt. Vrajvallabha Dviveda, published in Delhi in 1988 [9]. This is based on ten mss selected from among nearly a

7. The Cidvilāsastava has been edited by Dvivedi, together with the Saubhāgyasudhodaya, in the appendix to his edition of the NṢA.

Gopinath Kaviraj attributed to Amṛt the Ṣaṭtriṃśattattvasaṃdoha, the 21 *śl.* of which (published as a separate work in fasc. XIII of the KSTS) are in fact *śl.* 28-48 of the first part of the Saubhāgyasudhodaya.

8. It has nevertheless been reprinted without any corrections in 1979 (Saṃpūrṇanand-Saṃskṛt-Viśvavidyālaya, Varanasi). The YH was also edited, together with the NṢA, with Bhāskararāya's Setubandha, in the Anandashram Sanskrit Series, vol. 53. This is not a critical edition.

9. *Yoginīhṛdayam Amṛtānandayogikṛtadīpikayā bhāsānuvadena ca sahitam. Anuvādakaḥ saṃpādakaśca Vrajvallabhadvivedaḥ.* Delhi, Motilal Banarsidas, 1988.

hundred collected all over India, in Nepal and abroad. It is much better than the preceding one. The text of the YH itself presented in fact few problems : it is a well-known work, the mss differ very little in essentials. The text has 375 *ślokas*, as against 378 in Gopinath's edition, some interpolated *ślokas* having been deleted while others are reinserted in the third *paṭala*. The text of the Dī is infinitely better in Dviveda's edition than in the other one, which was so bad as to be sometimes incomprehensible. This new text is however not always entirely satisfactory and one may sometimes prefer a reading other than the one adopted from among the variants given in the footnotes. I have sometimes chosen my variant among those or even have suggested another reading altogether : whenever I have done so, I have made it clear.

To check on the text, but without in the least attempting another critical edition, I also consulted the following mss. :

— For YH, ms NAK no 5.4881, śaivatantra 1209; on paper, devanāgarī script, 34 fol. complete, not old.
— For the Dī, ms NAK no 1.42, śaivatantra 1212; on paper, devanāgarī and newari script, 128 fol., complete but with lacunae and important errors; ms. no 300 in the Kaisar Library, Nepal, on paper, newari script, 64 fol., complete but damaged, not of much use.

I also used a ms. from the Chandra Shum Shere fund of the Bodleian Library, Oxford, no Ch.Sh.Sh, D 372, devanāgarī script, very incomplete, the existing fol. (3-8 and 33-54) corresponding to pp. 5-34 and 127-250 of Dviveda's edition; but it is correct and I found it useful.

While working intermittently on this translation over the last ten years, I often discussed textual or interpretational difficulty with Pdt. Dviveda, whose knowledge of the Traipuradarśana and its doctrines or practices proved very helpful for unraveling obscure passages in the Dī, Pdt. Dviveda also made the text of his own edition available to me before it was issued. I should like to emphasize my debt to him here, and to express my heartfelt thanks. I also read some passages of these works with Pdt. N. R. Bhatt at the French Institute of Indology in Pondicherry, where I also obtained informations on technical points and consulted various texts in the Institute's library, then directed by Pdt. Bhatt. All this I remember gratefully.

As for my own translation into French, I realise that it is far from elegant. I have tried to keep as close as possible to the often intricate Sanskrit text, even at the cost of brevity and felicitousness, though I have tried to avoid undue repetitions. I hope the resulting text

adequately conveys the meaning of the YH and the Dī, and I of course accept full responsability for any mistakes.

II

NOTIONS, PRACTICES, THE THREE *PAṬALA* OF THE YOGINĪHṚDAYA

HṚDAYA

The heart, *hṛdaya*, in the title of the text, is to be understood as the "great mystery" (*mahāguhyam* : 1.2), the supreme Reality. It is the supreme plane where the Goddess, Consciousness (of) itself (*svasaṃvit*), manifests her glory and her power. This she does by means of the *śrīcakra* and the *śrīvidyā*, which are not a mere ritual diagram or a mantra, but the visual and phonic forms of the Goddess, a dual unfolding pattern of her cosmic power.

The heart as supreme Reality, as the spiritual plane and the centre in the human body where this Reality is revealed and experienced, is an ancient Indian notion. It was taken over and developed in non-dualist śaivism by such authors as Utpaladeva, Abhinavagupta, Kṣemarāja — who defined it as "the light of consciousness where everything abides". These conceptions were also shared by Amṛt, as appears in the Dī.

YOGINĪ

The Yoginī, here, is the Goddess, Tripurasundarī. She is so-called, according to Amṛt, because she manifests the coming together (*yoga*) of all the constituents of the cosmos. She bears this name, he adds (Dī, p. 119), also because she is eternally united with Śiva.

This name is interesting as a reminder of the links of the Tripurā tradition, as an *āmnāya* of Kula, with the ancient Yoginī cults. Insofar as this tradition has as its main deity the Goddess, with a retinue of female deities (with male consorts), the Yoginīs, it is śākta. Metaphysically, however, Tripurasundarī is subordinated to Paramaśiva, as the supreme level of the divinity. And it is Bhairava who expounds the YH in answer to a query by the Goddess. He does so because she orders him to (*tvayā aham ājñaptaḥ*), but the order is in fact a form taken by his own will (*madicchārūpā*). As Amṛt reminds us, if the

cosmos is the "play" (*līlā*) of Śakti, her Master is Śiva. The Goddess is nevertheless supreme in the cult as well as in the devotion of her worshippers — but Śiva and Śakti are inseparable. The Tripurā tradition thus remains śaiva — or śāktaśaiva, as we might call it.

Tripurasundarī is seen as the first of the Yoginīs, presiding over their activities. They issue from her in a hierarchical order, reflecting and transmitting her power on all planes of the cosmos and fulfilling the functions allotted to them, but, as YH, 3.194 says, "in truth, it is the Goddess herself who plays her cosmic game in the guise of these deities" : they are aspects (*rūpa*) of her.

In the tantras and the purāṇas, the Yoginīs usually number 64, a number often understood as eight times eight, that is, eight times the *aṣṭamātṛkās*. In the third *paṭala*, the YH multiplies this number by ten millions : there are 64 crores of Yoginīs, to be worshipped by an eightfold cult. In the *śrīcakra*, however, the Yoginīs, though in eight groups, corresponding to the stucture of the diagram, number 78, and their names are not those found in the paurānic lists.

Metaphysics

The philosophical notions of the YH are those of non-dualist Kashmir śaivism. The supreme Reality is transcendent, without division (*niṣkala*), transcending space and time, pure light (*prakāśa*), consciousness (*saṃvit*). It is also the phoneme *A*, the "peerless one" (*anuttara*). This absolute flashes forth, vibrates luminously (*sphurattā, ullāsa*). It expands as a luminous wave (*sphuradūrmi*) by its own free will (*svecchayā*), and thus manifests the cosmos made up of the 36 *tattvas*, from Śiva to *pṛthivī*. This universe, created as if by play (*līlā*), is pervaded by the divine power (*śakti*). Of this creation the Goddess is luminously conscious (*prakāśāmarśana*) as it unfolds on herself as on a screen (*svātmabhittau*). She vibrates (*spandarūpiṇī*), being immersed in bliss (*ānanda*). Though transcendent (*viśvottīrṇa*), the Goddess as supreme power (*paramaśakti*) is also immanent (*viśvamaya*). The cosmos is her manifest form, but, though shining as the "essence of divine play" (*divyakrīḍārasollāsa*), the Absolute is pure undivided light and bliss.

This cosmic conception, as well as the terminology used, is typical of Kashmirian non-dualist śaivism as expounded in the Pratyabhijñā. This is still more evident in the Dī. For instance, Amṛt characterises *śakti* by *vimarśa*, the supreme godhead being *prakāśavimarśamaya*. The term *vimarśa*, typical of Kṣemarāja's Pratyabhijñā, is not found in the YH itself. The main point of the YH and of the Dī is however less to expound this philosophy than to teach a way to liberation, or,

more exactly, to *jīvanmukti*, which is both liberation from this world and domination over it : a tantric form of liberation.

SAṂKETA

The three chapters of the YH are named *cakrasaṃketa, mantrasaṃketa*, and *pūjāsaṃketa*, the purpose of the work being to teach how to realise mystically "the threefold *saṃketa* of the Goddess Tripurā" (*trividhaḥ tripurādevyaḥ saṃketaḥ*). The term, which means agreement, appointment, meeting, underlines an essential aspect of the teaching of the YH, namely the "meeting", the salvific common presence, that is, of Śiva and Śakti in the *cakra*, the *vidyā* and the *pūjā*, their power and efficacy being due uniquely to this presence of the deity in its most creative and effective form : that of the union of its male and female aspects.

FIRST *PAṬALA* — *CAKRASAṂKETA* (*ŚL.* 8-86)

Neither the YH nor the Dī say how to construct the ritual diagram used in the cult. They say how it appears as an outward, cosmic, manifestation of the power of the deity. This is a cosmic process which the *śrīcakra* symbolises, or rather embodies, and mediates to the *sādhaka*, who is to visualise it and experience its dynamism mentally through an intense meditation (*bhāvanā*). The adept first follows (*śl.* 10-21) the unfolding of the *śrīcakra* from the central *bindu* to the outer square. Then (*śl.* 22-36), the YH explains how to visualise and to perceive within oneself the three main constituent parts of the *cakra* from the outer square to the centre. Curiously enough, once the meditation of the *sādhaka* on the *cakra* has reached the central *bindu*, it goes on through the ascending levels of sound (the *kalās*) — from *ardhacandra* to *unmanā* — of the enunciation (*uccāra*) of *HRĪṂ* : it thus proceeds from the spatial, visual to the phonetic, oral. The adept is indeed now to meditate the four planes of *vāc*, from *parā* to *vaikharī*, together with the corresponding entities : *pīṭha, liṅga*, etc. (*śl.* 37-49). He must conceive the *śrīcakra* as being the cosmos produced by the divine will (*icchā*), a will that is eventually to become action (*kriyā*) : it is then called *mudrā* "because it rejoices (*mud*) the universe and makes it flow (*rā*)". *śl.* 57-71 now describe ten *mudrās* that are both ritual hand gestures and aspects of the deity corresponding to the nine parts of the *śrīcakra* (and to its entirety). The *mudrās* symbolise, or more accurately are actually stages of the progression of the *sādhaka* from the outer world to the godhead.

Other meditations on the *śrīcakra* are then prescribed, all meant to help the adept to realise the metaphysical import of the diagram as the form the Goddess takes in her cosmic creative and destructive play : it is this meditative realisation (*bhāvanā*) which will lead him to liberation.

SECOND *PAṬALA* — *MANTRASAṂKETA* (85 *ŚL.*)

First are enumerated the nine female regents of the nine parts of the *śrīcakrā*, the *cakreśvarīs*, which the *sādhaka* must assign (*nyaset*) to the nine centres of his subtle body, and then worship there (*śl.* 1-13). The *mantrasaṃketa* which is, says Amṛt (p. 117), the exposition of the secret meaning of the *śrīvidyā*, consists in giving it six different "meanings" (*artha*) by means of allegorical, symbolical interpretations of its constituent parts. These interpretations are complex and far-fetched, and I am not sure I have always understood them, in spite of the help I received from Pdt. Dviveda.

Though this chapter is entirely based on the phonetic pattern of the *śrīvidyā*, neither the YH nor the Dī here give its "extraction" (*uddhāra*) : its syllabic composition. It is clear however that for the YH and for Amṛt the *vidyā* is in the so-called *hādi* form, namely that its fifteen syllables, grouped into three *kūṭas*, are : *HA SA KA LA HRĪṂ HA SA HA KA LA HRĪṂ, SA KA LA HRĪṂ* : This form differs from the one called *kādi* whose first *kūṭa* is *KA E I LA HRĪṂ*, the tradition using it being called *kādimata* (as opposed to *hādimata*). The latter is the form of the *vidyā* in the VMT/NṢA. It is followed by Vidyānanda and Bhāskararāya. Śivānanda, however, in the ṚjuVi, interprets the NṢA in the *hādi* way [10].

The first *artha* — *bhāvārtha* — (*śl.* 16-25) is based on the symbolical values of the syllables of the *vidyā*, the three parts of which are described as resulting from the union (*saṃghaṭṭa*) of Śiva and Śakti, from the play of their energies which manifest, sustain, vivify, and ultimately dissolve the cosmos, a process the *sādhaka* has to experience spiritually by a *bhāvanā* where the three *kūṭas* of the mantra are fused with his *kuṇḍalinī*. The power of the *vidyā* also takes on here the form of the *kāmakalā* (*śl.* 21-25), a diagram whose symbolism is both visual and phonic.

The *saṃpradāyārtha*, "traditional meaning" (*śl.* 26-48) shows how

10. There are other forms of this *vidyā*, of different syllables and length. See for instance the Tripurātāpinī Upaniṣad, or the Vidyārṇavatantra. There is also a *mūla* form of the *śrīvidyā*, in three *bījas* : *AIṂKLĪṂ SAUḤ* (the presence of *SAUḤ*, the *bīja* of the goddess Parā, may point to links between this tradition and the Trika).

the whole cosmic process is pervaded by the *śrīvidyā*, whose syllables are "expressive" (*vācaka*) of the various aspects and levels of the cosmos.

The *nigarbhārtha*, "inner meaning" (*śl.* 48-51), is the essential oneness of Śiva, the *guru* and the *sādhaka* who is to realise it by *bhāvanā*, thanks to his devotion (*bhakti*) and to the power of his *guru*'s gaze (*nirīkṣaṇa*).

The *kaulikārtha* (*śl.* 51-68) is meant to bring about a realisation by the adept of the essential unity of the *cakra*, the godhead, the *vidyā*, the *guru* and his own self : the cosmic activity of the Goddess is described, and the *sādhaka* is to realise and experience by *bhāvanā* that it is present in the *cakra*, the *vidyā* as well as in the body of the *guru* and in his own body. Liberation, here, is gained by identifying oneself with that cosmic process.

Finally, the *sarvarahasyārtha*, the "most secret of all" (*śl.* 69-72), is a process of *bhāvanā*; whereas the *mahātattvārtha* (*śl.* 73-80) is the non-dual realisation of the Absolute "in the flashing forth of the essence of the divine play" (*divyakrīḍārasojjvale*). This *artha* is meant for the heroic *sādhaka*, follower of the *kaulācāra*, who participates in the ritual meetings of the yoginīs (*yoginīmelana*). Though this practice seems to be largely symbolic, one sees here a very tantric aspect of the Tripurā system.

THIRD *PAṬALA* — *PŪJĀSAṂKETA* (204 *ŚL.*)

This chapter is the longest : it accounts for more than half the YH. Nowhere does it describe the Goddess, though she is to be visualised during the cult which is made on the *śrīcakra*, without any material icon. Only her theological or metaphysical traits, as the supreme deity, are given.

The *pūjā* described is the daily, domestic, obligatory one, the *nityāpūjā* — though some occasional (*naimittika*) rites are prescribed as well as a few *kāmya* ones. It is not described in all its details, except for the *nyāsa*, and partly for the *japa*, two rites, one may note, meant to identify the officiating adept with the deity. In other words, this chapter is not a manual of ritual, a *paddhati*. The YH and Amṛt insist on the portions of the cult deemed more important because of their esoteric, metaphysical, import and because they can help the *sādhaka* to dissolve his empirical consciousness into the godhead. In such a view, the cult is seen more as a spiritual exercise rather as a mere ritual worship.

This may explain why the YH first mentions a "supreme" cult (*parapūjā*) which is simply the perpetual mental worship of the deity

(*śl.* 4-7), with no rites. It is a *bhāvanā* by which the adept realises his unity with the supreme Śiva (*paramaśivādvaitabhāvanā*). It is the state of the fullness of the absolute I (*pūrṇāhambhāva*), the condition of the Goddess as the flashing forth of the supreme Consciousness. A *parāparapūjā* is also mentioned (*śl.* 7), consisting in seeing in all the rites nothing but the contemplation of the supreme deity.

śl. 8 to 199 describe the "outer" (*bāhya*) or "non-supreme" (*aparā*) *pūjā* : the actual rites the devotee of Tripurā is to accomplish every day. These conform to the usual pattern of the tantric system of religious worship, whose dual (if somewhat contradictory) aim is to identify with the deity and to worship her. It includes the following items :

— Construction of the seat (*āsana*) of the Goddess and offering of a *bali*. This is where normally an *antaryāga*, "inner sacrifice" or *ātmapūjā*, "worship of the self", should take place : Amṛt mentions it, not the YH;
— removal of obstacles (*vighnabheda*), *śl.* 92-93;
— worship of the Sun (*sūryapūjā*), *śl.* 94-95;
— construction the *śrīcakra* on which the *pūjā* is to be done (*śl.* 95-97);
— offering of the common *arghya* on a special diagram. Worship of the *āsana* and *pīṭha* and the *kalās* of fire, moon and sun (*śl.* 98-100);
— preparation of the special *arghya* (*viśeṣārghya*) and offering it to Bhairava and to the *gurupaṅkti* (*śl.* 103-104);
— inner oblation : *homa* (*śl.* 105-108). This is normally performed near the end of the *pūjā*;
— *śrīcakrapūjā* : worship of the Goddess and of her *āvaraṇadevatā* with sixteen *upacāra*, tantric offerings, from the outer square to the centre of the diagram (*śl.* 109-161). This is the main part of the *pūjā*, where the Goddess and her retinue are worshipped. It ends with the offering of the "lamp of Kula" (*kuladīpa*);
— *japa*, *śl.* 169-188;
— "satisfaction" (*tarpaṇa*) of the deities of the *cakra* (*śl.* 190);
— special *pūjās* to be done on certain days to the Yoginīs of the *cakra* (*śl.* 191-197);
— taking of the leftover of the offerings (*śl.* 198))
— final *bali* to Baṭuka and Kṣetrapāla (*śl.* 198).

The following may be said about these rites :

nyāsa

It is the rite most completely prescribed and one of the longest and most complex : 81 *ślokas* are devoted to it. It is indeed important

because it infuses into the body of the adept the powers of the deity : first her different aspects (*rūpa*), then the *śrīcakra* which is her cosmic body, then the *śrīvidyā*, her phonic form, then her *āsana*, then several other deities of her retinue, or planes of the cosmos. Among these *nyāsas* is the rite of *karaśuddhi*, purification of the hands (or *sakalīkaraṇa*) which is very important since the divine power manipulated during the ritual is transmitted by the hands. It transforms the body of the adept into a divine one, too. The purpose of all these *nyāsas* is precisely to transform his body into a *divyadeha*, thus fulfilling the tantric precept : *nādevo devam arcayet*.

Concerning the spirit of this *pūjā*, we may note that the *homa* prescribed here is to be done "in the fire of desire" (*kāmāgnau*) : this shows that the *pūjā* is essentially a mental, inner process, the actual oblation having to be esoterically interpreted by the officiant as the sacrifice of the diversity of the world of the senses into the fire of divine consciousness : it is a meditative rather than a ritual action.

śrīcakrapūjā

This is not a worship *of* the *śrīcakra*, but one offered *on* it to Tripurasundarī who resides in its centre, and to the *āvaraṇadevatā* placed in concentric tiers around her in the different parts of the diagram, from the outer square (*bhūgṛha*) to the inner *trikoṇa*, Tripurā herself being worshipped in the whole diagram since it is her cosmic form.

We may note that in each of the constituent parts of the *śrīcakra* a Siddhi is worshipped who is both a deity and a supernatural, magical power, so that the worship in each *cakra* confers on the adept one of the eight [11] *mahāsiddhi* : *aṇimā*, etc. Through the ritual the adept is not only identified with the deity worshipped, but also acquires supernatural powers : this is a characteristic aspect of tantric ritual.

We need not review here the different parts of the *pūjā* : they are shown on the chart on p. 334. It may be more useful to underline its dynamic development as a ritual process carrying the worshipper from the outer, ordinary, world to the realm of the gods, a process during which he acts out symbolically an inner transformation from his condition as a mere mortal to that of *jīvanmukti* by fusion with the godhead. The *pūjā* thus appears as an organised whole. Progressing along this structured ritual and spiritual path, the *sādhaka* first pays homage to the most external deities (in the *bhūgṛha*). He then raises his *kuṇḍalinī* and is thus absorbed into the cosmic energy present in his body (this, in the *cakra* of fourteen triangles). Then, as he

11. The number of *siddhis* varies from four to six, eight or ten. See Dī, p. 300 and notes to the translation of that passage.

concentrates on an inner subtle resonance (*nāda*), he raises again his *kuṇḍalinī* and brings to a standstill his *prāṇa* in his heart. He then realises his nature as consciousness. Having worshipped the deities who destroy the *saṃsāra*, he then reaches the inner part of the *śrīcakra* where still higher deities, destructive of the cosmos, surround the Goddess. He thus transcends the world. Having now attained to the central *bindu*, "whose nature is that of the supreme *brahman*", he worships Tripurasundarī in the whole *śrīcakra* (since she pervades it). This he does "in total freedom", that is, with the total liberty of one who has outsoared all limitations.

If we are to understand the full import of the *pūjā*, we must, I believe, perceive it in this way — that is, as an organised and orientated sequence, with logical stages and more intense moments (those when the *kuṇḍalinī* is raised), a process that leads the worshipper from the outer *cakra* to the centre of the diagram, i.e. from the empirical everyday world to that of the deity, of the Goddess with whom he is eventually to be identified, and in whose cosmic play he fully participates. This is how the *sādhaka* has to perceive this cult for it to be for him a total and fulfilling existential experience of participation in the divine : a coherent progress towards the Absolute effected by an identification with the cosmic play of the Goddess, and not a mere arbitrary succession of discrete ritual actions.

japa

The last part of the *pūjā* is the *japa*, the recitation of the mantra of the Goddess, the *śrīvidyā*, a rite normally to be accomplished in the last part of the ritual worship. The *japa* prescribed here, however, is not really a recitation. It is a complex spiritual and bodily exercise, associating the enunciation (*uccāra*) of the *vidyā* with visualisations and with the ascent of *kuṇḍalinī*. In fact, the *uccāra*, as an upward movement of the phonic resonance of the *vidyā* along the *suṣumnā* from the *mūlādhāra* to the *dvādaśānta*, is identified with the ascent of the *kuṇḍalinī*. It is therefore a practice of tantric mantrayoga where the *śrīvidyā* is used as a mean to facilitate the fusion of the adept with the divine cosmic power of the Goddess.

This *japa* is fourfold, being comprised of the following practices, all of which are not *japa* but *bhāvanā*, meditative spiritual yogic practices :

— *japa* of the three parts of the *śrīvidyā* (*śl.* 169-173);
— *japa* of the sixfold void — *śūnyaṣaṭkam* — (*śl.* 174-175);
— *japa* of the five *avasthā* (states of consciousness) : *jāgrat, svapna, suṣupti, turya, turyātīta* (*śl.* 176-180);
— *japa* of seven "equalisations" — *viṣuva* — (*śl.* 181-193).

The chart on p. 378 shows the pattern of the first of these *japas*. I have described it (following, in fact, Bhāskararāya's Varivasyārahasya), in a paper published in 1981 [12] where I have also described, briefly, the other three ones, the precise content and unfolding of which I am not sure I have entirely grasped. We may remark, concerning these *japas*, that, though they are spiritual practices aiming at a mystical experience, they always include an *uccāra*, that is, a conscious upward movement of *prāṇa* which takes place in the *suṣumnā* : in the body of the practitioner. They are therefore both spiritual or mental, and bodily practices. In the tantric world, the body is never negated : it is with it and thanks to it that *jīvanmukti* is reached. To put it more simply, this *japa* follows the traditional concept of yoga as a somato-psychic practice.

Finally, the third *paṭala* describes the last offerings of the *pūjā*. It ends, too (*śl.* 188-189), by promising the *sādhaka* who has followed all these deifying rites or practices (and who is, we may believe, if not liberated at least on the threshold of liberation) not *jīvanmukti*, not liberation, but that he will rapidly enter into possession of all possible supernatural powers. This may strike us as something of an anticlimax. But, on the one hand, is this ritual really meant to lead to liberation, or does it not rather act out such liberating experience? On the other hand, in the tantric perspective, liberation and power are inseparately linked. Liberation is gained in this world, by using means belonging to this world, in view, eventually, not of forsaking it, but of transcending and dominating it : this is tantric *jīvanmukti*. But then, from the earliest times, Indians have probably sought power over this world more often than liberation from it.

Je tiens à remercier Gérard Colas pour l'aide qu'il m'a apportée dans la correction des épreuves de cet ouvrage.

12. A. PADOUX, « Un japa tantrique : Yoginīhṛdaya 170-190 », *in* M. STRICKMAN, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honor of Rolf A. Stein*, Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1981, vol. 1, pp. 141-154.

INTRODUCTION *

Le Yoginīhṛdaya (YH), le « Cœur de la Yoginī », est, malgré sa relative brièveté, un des textes importants de l'hindouisme tantrique. Le commentaire d'Amṛtānanda (ou Amṛtānandanātha) qui l'accompagne : la Dīpikā (Dī), « la Lampe », c'est-à-dire l'exégèse, lui apporte le complément et les éclaircissements d'ordre rituel et doctrinal jugés nécessaires à sa compréhension. Texte et commentaire forment un ensemble d'autant plus digne d'intérêt qu'ils relèvent d'une tradition qui malgré son développement en Inde reste encore relativement peu connue en Occident. D'où l'idée de les traduire et de les présenter en français [1].

Le YH, œuvre où Bhairava, forme redoutable de Śiva, transmet à la Déesse un enseignement ésotérique et des pratiques rituelles secrètes, relève du śivaïsme dans sa forme śākta [2], celle où la Déesse, l'Énergie divine, Śakti, est la divinité principale. La Déesse est ici Tripurasundarī (ou Mahātripurasundarī), la « Belle des Trois Cités » (ou des trois Forteresses), c'est-à-dire des trois mondes constituant l'univers [3]. C'est une forme aimable de la Déesse — et non pas redoutable, comme par exemple Durgā ou Kālī, encore que tout aspect inquiétant ne soit pas entièrement absent, comme on le verra, sinon chez

* Les éléments d'une première rédaction de cette introduction avaient été rassemblés en 1983 à Oxford, où j'avais pu travailler durant un trimestre au Wolfson College, grâce à une Visiting Fellowship du Spalding Trust, institutions auxquelles je tiens à exprimer ici mes remerciements. Le texte définitif en a en outre été discuté, entre 1985 et 1988, avec Alexis Sanderson, dont les observations relatives notamment aux diverses traditions issues du Kula m'ont été très utiles.

1. La popularité de la Śrīvidyā en Inde aujourd'hui fait qu'il ne manque pas d'études sur la question, mais elles sont rarement d'un réel intérêt. Le Pdt. Vrajvallabha Dviveda (V. D.), de l'Université Sanskrite de Bénarès, dont il dirigea le Yoga-Tantra Department, a examiné le YH, comme d'autres textes de Śrīvidyā, dans plusieurs de ses ouvrages. Citons ici d'abord la longue introduction sanskrite de son édition du Nityāṣoḍaśikārṇava (NṢA : cf. plus bas, note 6), puis la préface de l'édition du YH et la Dī qu'il vient de publier (Delhi, 1988) et qui est utilisée pour cette traduction. On trouvera dans ce volume nombre de références à ses travaux.

2. Sur la question des rapports śivaïsme/śaktisme, voir plus loin, p. 56, note 99. Le problème du tantrisme, quant à lui, ne peut pas être abordé ici. J'en ai traité ailleurs.

3. Ou éventuellement de toute autre triade en quoi peut être répartie la réalité.

Tripurasundarī elle-même, du moins chez les déités qui l'entourent : on peut expliquer cela par les liens de cette Déesse avec Bhairava, mais aussi et surtout (nous y reviendrons) par les relations entre la tradition de Tripurā et celle du Kula, issue elle-même, par les Bhairavāgama, du vieux fonds Kāpālika.

La tradition religieuse où Tripurasundarī est la déité principale est connue en général sous le nom de Śrīvidyā parce que, comme on le verra, le *mūlamantra* de cette déesse est la *śrīvidyā* [4]. Cette appellation me paraît toutefois d'un usage plus courant dans la période moderne et contemporaine qu'aux temps anciens. Dans les textes, elle est dite plutôt doctrine ou tradition de Tripurā (*traipuradarśana, traipurasaṃpradāya*). On la nomme également Saubhāgyasaṃpradāya, la *śrīvidyā* étant aussi appelée *saubhāgyavidyā* (c'est le cas dans la DĪ) [5]. *saubhāgya* signifie beauté, grâce, bonheur, ce qui souligne un aspect caractéristique de cette tradition.

I

Le Yoginīhṛdaya et le Vāmakeśvaratantra

Le YH, œuvre en trois chapitres (*paṭala*) est souvent considéré comme formant un tout avec un autre texte, en cinq chapitres, appelé soit Vāmakeśvaratantra (VT) — ou Vāmakeśvarīmatatantra (VMT) — soit Nityāṣoḍaśikārṇava (NṢA) [6], soit encore, à cause du nombre au moins théorique de ses stances, Catuḥśatīśāstra (CŚŚ), c'est-à-dire le 'Traité aux quatre cents [stances]'. L'appellation de VT se trouve, de fait, assez souvent appliquée à l'ensemble en huit chapitres formé par ces deux œuvres. C'est en ce sens que le Pdt. Kaul Śastri écrivait dans l'introduction de son édition (parue en 1945 dans la Kashmir Series of Texts and Studies) du VMT (c'est-à-dire de ces cinq chapitres aux noms divers) que le VT est un texte en huit chapitres « of which the first five deal with the outer aspect of the worship of the Goddess

4. Une *vidyā*, on le sait, est en principe le mantra d'une divinité féminine.

5. *saubhāgya* ou *subhaga* se trouve dans le nom de divers textes de cette tradition. Ainsi le Subhagodaya ou le Saubhāgyahṛdayastotra de Śivānanda, le Saubhāgyasudhodaya d'Amṛtānanda, le Saubhāgyaratnākara de Saccidānandanātha, etc.

6. C'est de cette appellation que je me servirai dans tout cet ouvrage pour désigner ce texte. NṢA, en effet, n'est pas ambigu comme VT, ni inconnu comme les autres noms donnés au NṢA. S'ajoute à cela le fait que V. D. se sert de cette appellation dans son édition de ce texte (Varanasi, 1968), qui est la meilleure de celles dont on dispose et à laquelle je renvoie toujours au cours de ce travail.

Tripurasundarī. The last three, treating of the inner side of the same, are collectively called Yoginīhṛdaya ».

L'idée que ces deux ouvrages — ces huit chapitres — forment, non une unité certes, mais un ensemble s'appuie sur un certain nombre d'éléments. Il y a d'abord la tradition qu'énonçait le Pdt Kaul Sastri, fondée sans doute sur le fait que la Déesse, au début du YH, s'adressant à Bhairava, lui demande de l'instruire en disant :

vāmakeśvaratantre 'sminn ajñātārthāḥ tvanekaśaḥ /
tāṃs tān arthān aśeṣeṇa vaktum arhasi bhairava //

Ce serait donc « dans ce VT », c'est-à-dire dans le même texte que le YH, que resteraient beaucoup de choses cachées et secrètes, que Bhairava devrait expliquer. Le YH serait ainsi la seconde partie de l'œuvre : le complément plus ou moins ésotérique d'une première partie exotérique.

Il peut apparaître en effet, quand on compare ces deux textes, qu'ils se complètent de cette manière. Le NṢA est plus strictement rituel (et beaucoup plus « magique » dans son orientation) que le YH : il décrit des rites, dit comment tracer le *śrīcakra*, donne l'*uddhāra* de la *śrīvidyā* et de divers mantras ainsi que le *dhyāna* de la Déesse, décrit des *mudrā*, prescrit des pratiques (parfois sexuelles) en soulignant toujours les pouvoirs surnaturels que l'adepte en obtiendra. Le YH par contre néglige les descriptions rituelles [7]. Il ajoute à de brèves descriptions de cet ordre une dimension différente en leur donnant une interprétation métaphysique et surtout en en prescrivant l'approche par le moyen de la *bhāvanā* : de la pratique méditative, spirituelle. On pourrait donc assez légitimement considérer le YH comme une deuxième partie, un complément interprétatif métaphysique et ésotérique, du NṢA.

La continuité des deux textes ressort aussi du commentaire d'Amṛt qui, dans la Dī, explique à plusieurs reprises la présence ou l'absence d'une prescription dans le YH par le fait que celle-ci ne se trouvait pas, ou se trouvait déjà, dans le NṢA. Sans doute n'appelle-t-il ce dernier texte qu'une seule fois Vāmakeśvaraśāstra et plus de cent fois Catuḥṣatīśāstra, mais il se sert aussi une fois de l'adverbe *atra*, « ici » pour renvoyer à un passage du NṢA. Dans le même sens encore, c'est un seul commentaire, le Setubandha (Se), que Bhāskararāya a consacré aux huit chapitres, qu'il traite comme un tout [8]. Mais il vivait vers 1700, donc plus près de nous que l'époque d'où datent

7. Sauf pour les *nyāsa*, les impositions rituelles de mantras, qu'il décrit beaucoup plus complètement que le NṢA. Le *japa*, dont ne traite pas le NṢA, est dans le YH une pratique de méditation yogique extrêmement complexe : j'y reviens plus loin.

8. Il précise que le YH est la deuxième moitié du tantra : *nityāhṛdayam ity etat tantrottarārdhasya yoginīhṛdayasya saṃjñā.*

probablement ces deux textes : il représente une forme tardive de la tradition.

On peut aussi remarquer que le YH est également connu sous le nom de Nityāhṛdaya (ou encore Sundarīhṛdaya) : le Cœur, c'est-à-dire le secret, l'aspect intérieur, central, de la Belle (*sundarī*) ou de la Nityā, l'Éternelle, qui donne son nom au NṢA. Pour ces deux textes, Tripurasundarī est l'*ādinityā* : la première et principale des seize Nityā [9]. Enfin de nombreux manuscrits du YH le décrivent comme faisant partie du VT : *vāmakeśvaratantrāntargatam*, ceci aussi bien dans le titre de l'ouvrage que dans les colophons [10] et cela dans les mss les plus divers, du Népal au sud de l'Inde. On pourrait ajouter encore un argument tiré du texte lui-même : la qualité littéraire des deux ouvrages, généralement fort bonne, assez voisine et une certaine similitude de vocabulaire.

Mais il y a aussi des éléments et des considérations qui vont dans un autre sens et qui amènent à penser que ces deux textes, pour être voisins et même à plusieurs égards complémentaires, n'en forment pas moins deux œuvres distinctes et même, peut-on penser, de dates et d'origines géographiques différentes. C'est là le sentiment du Pdt. V. Dviveda, qu'il a exposé, avec de solides arguments dans son introduction du NṢA et qu'il a redit de façon plus brève dans la préface de l'édition critique du YH que nous utilisons ici [11] et je pense qu'il a tout à fait raison. En effet, on peut d'abord observer que les développements métaphysiques du YH supposent l'existence du *śrīcakra* et de pratiques rituelles qu'il ne décrit guère mais qu'on trouve précisément dans le NṢA. D'autre part, dans son commentaire de ce dernier texte (le VMT-vivaraṇa), Jayaratha renvoie à plusieurs commentateurs antérieurs (avec qui il polémique), alors qu'Amṛt affirme au début de la Dī (p. 3, *infra*, p. 96) être le premier à expliquer le YH. Cette différence ne s'expliquerait guère sans une différence de situation historique des deux œuvres. Amṛt, de plus, ne cesse, dans la Dī, de se référer au NṢA alors que ni Śivānanda ni Vidyānanda ne renvoient au YH quand ils commentent ce dernier texte et que

9. Il y a aussi le fait que le NṢA et le YH sont parfois appelés tous deux Catuḥśatīśāstra, l'un étant le Pūrva et l'autre l'Uttara-CŚŚ, ce qui évidemment associe les deux textes (cf. l'introduction de V. D. à l'édition de 1963 du YH). L'expression *dve catuḥśatyau*, que Bhāskara attribue dans le Se (p. 8 de l'édition de l'Ānandāshram) à la ṚjuVi, ne se trouve toutefois pas, semble-t-il, dans ce texte. Ce pourrait être là une formulation ultérieure, reflétant l'idée déjà établie de l'étroite parenté de ces deux textes.

10. Ainsi celui reproduit à la fin du premier *paṭala* de l'édition de Gopinath Kaviraj, mais cela ne se trouve pas dans la plupart des mss utilisés par V. D. pour son édition, ici suivie.

11. V. D. y discute une étude que j'avais publiée dans la revue *Ṛtam*, vol. XVI-XVII (1984-86) : il pense que je ne souligne pas assez ce qui sépare le YH du NṢA.

Jayaratha ne le fait qu'à un seul endroit de son Vivaraṇa, à propos des six *artha* (importants dans le YH, mais absents du VMT).

Enfin et surtout l'esprit de ces deux textes, ainsi que certains points de leur doctrine, diffèrent sensiblement. Le NṢA fait une place considérable aux Yoginī et à leur culte. Il souligne la nécessité de l'identification corporelle avec la déité (*tripurīkṛtavigrahaḥ*). Il décrit avec précision des rites où interviennent des pratiques sexuelles en mettant l'accent sur les pouvoirs surnaturels (notamment d'ordre érotique) qui en résultent. Il se situe par là dans une perspective d'érotisme et de ritualisme magiques, de culte de la puissance (en partie par des pratiques transgressives) qui est celle des anciens tantras śākta : c'est le culte kaula des Yoginī. Le YH, par contre, sans ignorer tout à fait de telles choses, les néglige et surtout les interprète sur le plan cosmique et métaphysique dans l'esprit du śivaïsme non dualiste. On est là dans un univers tout différent — plus 'intellectuel' en quelque sorte —, proche de celui du Trika d'Abhinavagupta et plus encore de celui de la Pratyabhijñā (dont on retrouve même parfois la terminologie [12] — cf. plus loin, p. 45). Il existe aussi quelques différences de doctrine, ainsi le fait que le NṢA ne mentionne que trois *liṅga* (*svayaṃbhū*, *bāṇa* et *itara*) alors que le YH en a quatre (il y ajoute le *paraliṅga*), ce qui est intéressant en ce que la théorie des quatre *liṅga* correspond à une forme ultérieure, « brahmanisée », des spéculations śivaïtes. Enfin, la forme de la *śrīvidyā* donnée dans le NṢA est celle du Kādimata : *KA E I LA HRĪṂ*, etc., alors que dans le YH la *śrīvidiyā* a de toute évidence *HA* pour premier phonème : il se rattache donc au Hādimata [13]. Tout cela étant, il paraît légitime de conclure que si le NṢA et le YH sont sans aucun doute des textes proches et même apparentés, ils ne sont cependant pas les deux parties d'un même ouvrage, mais bien deux œuvres différentes, l'une (le YH) étant selon toute probabilité plus récente que l'autre.

V. Dviveda pense que ces deux textes ont d'abord été connus comme différents tout en relevant de la même tradition, puis qu'ensuite — et notamment parce que le YH se présentait dès son premier *śloka* comme ajoutant des enseignements complémentaires à ceux du VT — c'est-à-dire du NṢA —, il en est venu à être pris comme en formant la deuxième partie, point de vue qui fut notamment, quelques siècles plus tard, celui de Bhāskararāya — et il me paraît bien probable qu'il en a en effet été ainsi.

12. Cette différence entre le VMT/NṢA et le YH explique sans doute la différence de leurs sorts ultérieurs : le NṢA ne paraît pas avoir eu la popularité du YH, notamment dans le sud de l'Inde, et n'a pas été, comme lui, repris à leur compte par les tenants de la Śrīvidyā védantisée moderne.

13. Sur *hādimata* et *kādimata*, voir plus loin, pp. 69-70.

L'idée que ces deux textes ne forment pas une œuvre unique se trouve encore confortée par Śivānanda qui, dans les stances d'introduction à sa Ṛjuvimarśinī sur le NṢA, décrit cet ouvrage comme formé de quatre cents *sūtra* en cinq chapitres et se trouvant au milieu — ou dans — le VT :

madhye śāstrasya tasyāsti nityāṣoḍaśikārṇavaḥ |
sūtraiś catuśśatair yuktaḥ kaścid bhāgo rasāvahaḥ ||

Quel que soit le sens à donner à *madhye*, le NṢA apparaît ici comme se trouvant dans (au milieu? au cœur?) du « Vāmakeśvaraśāstra », dont il formerait en quelque manière l'essentiel. Idée que confirme encore l'Artharatnāvali de Vidyānanda. Cela étant et *madhye* ne pouvent guère signifier 'au commencement', ne devrait-on pas penser que le NṢA et le YH feraient partie tous deux d'un ensemble plus vaste qui serait — lui plutôt que ces deux textes seulement — le VT, ou, mieux, le Vāmakeśvaraśāstra ou Vāmakeśvarāgama ? Il est de fait qu'on trouve dans diverses bibliothèques des mss d'autres ouvrages que ces deux-là, notamment des *kavaca* ou *stotra* de Tripurasundarī, ou des manuels de culte de la Déesse, qui se présentent comme rattachés au VT [14]. On a également l'impression, à lire le commentaire de Jayaratha sur le VMT/NṢA, où il fait plusieurs fois allusion aux maîtres anciens de ce système — *asya darśanasya* — (pp. 48 et 125),

14. Il ne faut pas accorder trop d'importance à ce type de rattachement d'un ouvrage peu connu à un autre plus prestigieux. Le fait est assez commun et souvent ne signifie pas grand chose. Beaucoup de textes relatifs à Tripurasundarī sont ainsi rattachés dans les mss au Rudrayāmala, texte aussi célèbre en contexte tantrique que mal connu. (Il en existe deux — mauvaises — éditions dont les textes sont sans rapport entre eux, ni avec le VMT et le YH, évidemment.) Notons cependant que le NṢA, 4.159 (p. 252) renvoie au Rudrayāmala, mais ce tantra est un des soixante-quatre énumérés au premier chapitre du NṢA.

Il y a à la Société Asiatique de Calcutta un ms (nº 5939) contenant les *paṭala* 51 et 55 d'un Vāmakeśvaratantra « dealing with topics like abhiṣeka, pūrṇabhiṣeka and festivities in honor of Śakti and Viṣṇu », selon les termes du catalogue, et qui semble être sans aucun rapport avec le NṢA ou le YH.

Le fonds Chandra Shum Shere de la Bodleian Library d'Oxford contient deux mss (nºs 7593 et 7595) d'un Saubhāgyakavaca, décrit comme «complete as found in the 33rd *paṭala* of the NṢA forming part of the Vāmakeśvaratantra ». Le colophon en est : *iti śrīvāmakeśvaratantre nityāṣoḍaśikārṇavasaubhāgyakavacaṃ nāma trayastriṃśaḥ paṭalaḥ.* Trois mss (nºs 7594 à 7596) d'un texte du même nom, avec le même colophon, se trouvent à la Government Oriental Manuscript Library, à Madras, ainsi que deux mss (nºs 5562 et 5569) d'un Ānandatantra, en vingt *paṭala*, dont le colophon du premier chapitre est : *iti dvātriṃśatkoṭivistīrṇe nityāṣoḍaśikārṇave tantre bhagamālinīsaṃhitāyāṃ śatasahasryānandatantre prathamaḥ paṭalaḥ.* D'autres exemples pourraient certainement être cités.

Il y aurait donc, semble-t-il, un texte nommé NṢA, ou un autre nommé VT, sensiblement plus long que les deux ouvrages que nous possédons actuellement sous ce nom.

qu'il s'agit d'une tradition dont le texte de base aurait été, semble-t-il, le VT (c'est-à-dire, en fait, le NṢA), mais qui devait sans doute comporter aussi d'autres ouvrages : tantras, commentaires, manuels de culte, etc. De cette tradition, un autre texte important, relié au premier en tant qu'il le complète sur le plan ésotérique, mais un peu plus tardif, aurait été le YH, tradition qui, à en juger notamment par ce qu'en dit Jayaratha, aurait, dans ses débuts, été surtout cachemirienne (ou du nord-ouest de l'Inde). On est certes là dans le domaine des hypothèses. Il me semble cependant qu'une étude systématique des œuvres qui se présentent comme relevant du VT permettrait peut-être, malgré la disparition des textes auxquels se référait Jayaratha, d'arriver à quelque conclusion et notamment de parvenir à situer cette, hypothétique encore, tradition du VT par rapport à celle plus vaste de la Śrīvidyā, ou de Tripurā.

La tradition de Tripurā (ou de la Śrīvidyā)

Cette tradition reste elle-même encore largement à connaître. Il s'agit en effet d'une tradition de longue durée historique, allant du xᵉ ou xiᵉ siècle peut-être, jusqu'à nos jours, qui s'est étendue à tout le sous-continent indien, comportant un grand nombre d'œuvres dont certaines sont importantes et où existent des tendances différentes reflétant notamment l'évolution et les subdivisions des doctrines et pratiques tantriques au cours des âges. Or, bien que cette ampleur diverse et intéressante soit facilement perceptible, tout cela n'a été que peu étudié. On ne peut guère mentionner à cet égard, jusqu'à présent (1992), avec les travaux de V. Dviveda, que les pages que T. Goudriaan lui a consacrées dans son *Hindu Tantric and Śākta Literature* (HTŚL)[15], essentiellement dans le chapitre 3, qui examine les tantras de cette tradition, mais aussi dans le reste de l'ouvrage à propos notamment des compilations rituelles et des œuvres à caractère spéculatif (chapitres 9 et 10). Peut-être peut-on penser toutefois que la rubrique « Tantras of the Śrīkula » sous laquelle T. Goudriaan range

15. Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1981 (« A History of Indian Literature », vol. II, fasc. 2). On ne saurait trop souligner les mérites de ce travail de pionnier dont l'inventaire d'œuvres et le résumé de textes souvent inédits ou inconnus sont très précieux. Certaines œuvres de Śrīvidyā, notamment les *stotra*, sont passés en revue par J. Gonda dans le fasc. II, 1, de ce traité : *Medieval Religious Literature in Sanskrit* (Wiesbaden, 1977). Il faut ajouter les introductions sanskrites de V. D. au NṢA, au Śaktisaṅgamatantra, vol. 2, sa préface du YH ainsi que diverses études dont certaines sont réunies dans *Tantrayātrā* (Varanasi : Ratna Publications, 1981). Il faut citer enfin le court mais lumineux survol des traditions śivaïtes par Alexis Sanderson : « Śaivism and the Tantric Traditions » in Sutherland & *al.*, *The World's Religions* (London : Routledge, 1988), pp. 660-704.

les principaux textes de cette tradition introduit sans grande utilité une appellation nouvelle, même si celle-ci, opposant Śrīkula à Kālīkula, a le mérite de souligner l'importance du courant Kula dans le śivaïsme ainsi que le lien reliant à ce courant la tradition de Tripurā [16]. T. Goudriaan mentionne comme relevant du « Śrīkula » une douzaine de tantras, c'est-à-dire d'œuvres anonymes censément révélées, dont notamment le NṢA et le YH [17]. Il y ajoute plus loin des ouvrages de caractère spéculatif, parmi lesquels il faut citer ici notamment le Kāmakalāvilāsa (KKV), attribué à Puṇyānanda (et commenté plus tard par Naṭanānandanātha), que nous verrons cité plusieurs fois dans la Dī, ainsi que le vaste Tripurārahasya, « récit » à la fois mythique et spéculatif, de date incertaine (mais sans doute tardif) [18], puis les ouvrages, œuvres originales ou commentaires, d'auteurs tels que Amṛtānanda, Śivānanda ou Vidyānanda (je les cite alphabétiquement) [19], ou, plus tard, Lakṣmīdhara [20], Bhāskararāya ou Kāśīnāthabhaṭṭa, dont la production, souvent de qualité, fait l'attrait et l'importance de cette tradition. Goudriaan mentionne enfin les compilations et manuels de rituel : les œuvres de cette sorte, très nombreuses, sont souvent sans grand intérêt, ne serait-ce que parce que le rituel et les spéculations (souvent élémentaires) qui l'accompagnent ne varient guère. Méritent cependant d'être signalés, outre le Subhagodaya et la Subhagodayavāsanā de Śivānanda et la Jñānadīpavimarśinī de Vidyānanda, la Lalitārcanacandrikā de Saccidānandanātha, œuvre relativement ancienne (XIIe-XIIIe s. ?) [21] et surtout le Paraśurāmakalpasūtra. Ce dernier ouvrage, où la Déesse est Lalitā et dont l'auteur aurait été du Maharashtra, fut commenté par Umānandanātha en 1745 [22] dans le Nityotsava, puis par Rāmeśvara, en 1831. Ces textes montrent la vigueur conservée jusqu'à une époque récente par

16. Ce qu'on peut à proprement parler appeler Kālīkula, d'ailleurs, ne me semble pas comprendre ce que T. Goudriaan range sous cette rubrique. Sa répartition en Kālīkula et Śrīkula a toutefois été reprise par V. D. dans son introduction au YH (p. 7).

17. Il cite le Tantrarājatantra (ou Kādimata), le Tripurārṇava, les Śaktisaṅgama, Vidyārṇava, Ānandārṇava, Ānanda, Paramānanda, Śrī, Kuloḍḍiśa et Gandharva tantras. Cette liste n'est pas exhaustive. Aux tantras il faudrait ajouter des Upaniṣads : Tripurā, Tripurātāpinī et Tripuramahā ; ainsi que la Bhāvanopaniṣad. Sans oublier les nombreux hymnes de louange à la Déesse Tripurasundarī, dont le plus célèbre, est la Saundaryalaharī, traditionnellement attribuée à Śaṅkarācārya, ce qui est sans doute inexact, mais qui provient probablement du sud de l'Inde.

18. Voir Michel HULIN, *La doctrine secrète de la déesse Tripurā* (Tripurārahasya, Jñānakhaṇḍa), Paris : Fayard, 1979.

19. Voir plus loin, pp. 46 sq.

20. Auteur notamment d'un commentaire très connu de la Saundaryalaharī.

21. Son auteur aurait été le maître de Vidyānanda (auteur de l'Artharatnāvali sur le NṢA et de la Jñānadīpavimarśinī).

22. Et non en 1775 comme l'indique Trivikrama Tīrtha dans l'introduction de l'édition du Niyotsava de la Gaekwad Oriental Series.

la Śrīvidyā. Celle-ci est d'ailleurs toujours vivante en Inde, notamment au sud[23] où, adoptée par les Śaṅkarācārya de Kāñcīpuram et de Śṛṅgeri, elle est devenue une forme courante du śivaïsme non dualiste — curieuse évolution d'ailleurs, si on considère la différence de position métaphysique entre le vedānta de Śaṅkara et le *saṃvidadvaya* de tradition cachemirienne[24]. Comme on le verra, Amṛt, dans la Dī, cite très fréquemment deux ouvrages qui paraissent traiter du culte de Tripurasundarī, la Saṃketapaddhati et le Svacchandasaṃgraha, qui seraient des traités rituels importants de cette tradition. L'Udayākarapaddhati et la Tripurasundarīkalpalatā le seraient également[25]. Mais tant que nous ne connaîtrons ces œuvres que par des citations, il sera difficile de juger de leur intérêt véritable.

Il va de soi qu'avec une pareille extension historique et géographique cette tradition a pris des aspects assez différents. Il est difficile d'apprécier, pour le moment, ses variantes géographiques, à supposer qu'il y en ait[26].

Pour ce qui est de l'histoire (dans la mesure où on peut parler d'histoire à propos d'une tradition encore mal connue), les deux textes qui semblent être les plus anciens et en être quelque manière les œuvres de base, sont le NṢA et le YH. Ces deux textes ne sont guère cités, à ma connaissance, avant l'époque de Jayaratha, qu'on place en général dans la deuxième moitié du XIIe siècle. Sans doute Jayaratha se réfère-t-il, dans son commentaire du VMT, à plusieurs commentateurs qui l'avaient précédé, mais rien ne permet actuellement de dater ces derniers : ils peuvent ne pas lui avoir été très antérieurs[27]. Il ne semble pas, d'autre part, que Tripurā ou Tripurasundarī soient parmi les plus anciens noms donnés à la Déesse[28]. L'iconographie, d'ailleurs peu

23. Il suffit pour s'en assurer de voir, par exemple, le nombre d'éditions et de commentaires de la Saundaryalaharī, ou de manuels de culte de Tripurasundarī, d'ouvrages sur la Śrīvidyā ou le *śrīcakra* qui paraissent aujourd'hui en Inde.

24. Sur ce sujet voir notamment Douglas Renfrey BROOKS, *The Secret of the Three Cities. An Introduction to Hindu Śākta Tantrism* (University of Chicago Press, 1990). D. R. Brooks avait consacré sa thèse de PhD (Harvard, 1987) à « The Śrīvidyā School of Śākta Tantrism : A study of the texts & contexts of the living tradition of South India », travail non publié (et que je n'ai pas vu).

25. Du moins est-ce l'avis du Pdt. V. D., qui m'écrivait en avril 1984 : « *Saṃketapaddhatiḥ, Udayākarapaddhatiḥ Tripurasundarīkalpalatā — ityādyāḥ tripurasaṃpradāyasya viśiṣṭagranthāḥ santi.* Sur ces ouvrages, voir les notes, *infra ad Dī*, pp. 4, 17 et 283. V. D. donne, dans son introduction au *Luptāgamasaṃgraha*, vol. 2, une liste de vingt-sept œuvres relevant selon lui de la tradition de Tripurā.

On trouve dans l'introduction de Gopinath Kaviraj à son *Tāntrik Sāhitya* (Lucknow : Hindi Samiti, 1972), pp. 34-5, une autre liste d'une vingtaine d'œuvres qu'il considérait comme relevant de la Śrīvidyā.

26. Cf. ci-dessous, pp. 42-46.

27. *Ibid.*, p. 47.

28. Cf. par exemple Thomas B. COBURN, *Devīmāhātmya, the Crystallization of the*

abondante, de Tripurasundarī ne paraît pas non plus donner de raisons d'en faire remonter le culte bien haut. Les plus anciennes représentations de cette forme de la Déesse semblent en effet être des images (notamment des bronzes) du sud de l'Inde datant des époques Pāṇḍya et Cōḻa, donc des xᵉ-xiiᵉ siècles[29]. Mais tout cela ne fournit pas de *terminus a quo* : un culte, une doctrine, peuvent précéder sensiblement tous les témoignages concrets survivants. Il n'en reste pas moins fort possible que la tradition, pratique comme doctrinale, de Tripurā ne soit apparue que vers le temps d'Abhinavagupta : au xᵉ-xiᵉ siècle, c'est-à-dire à un moment où s'était déjà produit, au Cachemire notamment, le processus de brahmanisation des vieux cultes tantriques (et, réciproquement, la tantrisation des milieux brahmanes)[30]. Il est donc vraisemblable qu'elle ait reflété dès ses débuts pareille situation, ce qui expliquerait l'absence dans le NṢA et plus encore dans le YH des formes « extrêmes » des pratiques tantriques, des rites sexuels notamment, sans pourtant que ces derniers en paraissent tout à fait absents. C'est plus tard seulement que, le mouvement se poursuivant, on verra exclure et condamner ces sortes de pratiques. C'est là une évolution qui se retrouve dans toutes les écoles tantriques, du moins au niveau des textes — le seul que nous puissions connaître. (Car qu'en fut-il de la « base sociale » du tantrisme et de l'évolution de celle-ci au cours des temps ?) Ces textes, donc, vont apparaître comme émanant de plus en plus des centres traditionnels de la culture brahmanique[31], avec la « re-védisation » que cela implique. Ceci, dans le cas de la tradition de Tripurā, se voit nettement dans ses formes plus récentes. Ainsi avec Lakṣmīdhara (xvᵉ-xviᵉ s.) et les auteurs qui l'ont suivi, dont l'œuvre est de plus en plus védantisée et marquée par un souci de pureté et de respectabilité, qui les éloigne sensiblement des spéculations et pratiques qui furent sans doute originairement celle du culte de la Déesse Tripurasundarī, dont l'esprit (à en juger par exemple par le NṢA) devait être proche en certains au moins de ses aspects de celui de l'ancienne tradition du Kula[32]. Lakṣmīdhara, en effet, introduit une distinction nouvelle en

Goddess Tradition (Delhi : Motilal Banarsidass, 1980), notamment « part II, The Epithets », pp. 89-208.

29. Cf. ci-dessous, p. 45.

30. Voir l'étude d'A. Sanderson, « Purity and Power among the Brahmans of Kashmir », *in The Category of the Person*, S. Lukes *et al.*, eds. (Cambridge University Press, 1985).

31. Sur ce point et sur la question plus générale de l'évolution historique probable du tantrisme, voir S. Gupta, D. J. Hoens & T. Goudriaan, *Hindu Tantrism* (Leiden : Brill, 1979), part one, pp. 3-67.

32. Sans doute l'esprit des ouvrages les plus anciens que nous connaissions de la tradition de Tripurā, qui sont, semble-t-il, le VMT/NṢA et le YH, n'est-il pas celui des

opposant une pratique « de droite » (*dakṣiṇācāra*), ou encore « traditionnelle », « conventionnelle » (*samayācāra*), c'est-à-dire admise et qu'il prône, à une pratique « de gauche » (*vāma*) ou du Kula (*kaula*), qui lui paraît condamnable, impure; alors qu'en fait le *samayācāra* auquel se réfèrent le YH comme la DĪ (cf. YH, 3.71; DĪ, p. 258) est précisément le *kaulācāra* que condamnent ces modernes puritains [33].

S'il est difficile, ou impossible, de dater la plupart des œuvres (et spécialement les tantras) de cette tradition, on ne saurait guère non plus dire à quand celle-ci remonte. J'indiquais plus haut qu'on peut penser qu'elle n'est pas apparue dès la période la plus ancienne du tantrisme — mais quand situer exactement cette période-là? On invoque habituellement, à propos des cultes tantriques, l'inscription de Gangdhar (datée 424-5 ap. J.-C.), qui montre l'existence à ce moment de divinités féminines de caractère tantrique. Pour les textes, il y a l'inscription de Sdok-Kak-Thom (1052 ap. J.-C.), qui fait remonter au temps de Jayavarman II (802-850) l'introduction au Cambodge des Vīṇāśikhā [34], Nayottara, Saṃmohana et Śiraścheda tantras. On pourrait invoquer encore d'autres faits ou indices. Sans entrer ici dans l'examen de ce problème complexe, disons pourtant qu'il est permis d'admettre que des cultes et des textes tantriques hindous existaient peut-être dès le Vᵉ siècle et que les tantras que nous connaissons remontent, disons, au VIIᵉ ou VIIIᵉ siècle de notre ère [35].

vieux cultes Kāpālika. Mais du moins l'emploi et la consommation rituels d'alcool et d'offrandes « non-végétariennes » y sont-ils expressément prévus, et les pratiques d'érotisme rituel sont très présentes dans le NṢA. Un texte de la tradition Kaula, sans doute pas très ancien, le Ciñcinīmatasārasamuccaya (ms. NAK. 1.767, śaivatantra 412) contient un passage (fol. 17 à 20) que m'a communiqué A. Sanderson, relatif à un culte de Tripurā qui se fait au cours de l'union sexuelle et avec les sécrétions qui en résultent. Mais la nature un peu spéciale de ce culte est peut-être à attribuer davantage à la tradition de Kubjikā, ou à celle du Mata, rattachées au Kula, mais relativement plus anciennes et plus « tantriques » que celle de Tripurā, qu'à cette dernière.

33. Voir par exemple l'introduction et les commentaires de l'édition de la Saundaryalaharī (Adyar, 1948) où le commentateur condamne énergiquement les « unwholesome practices » et le « torrent of filth » de ce qui est en fait la véritable tradition de Tripurā.

Le PRKS et le NU, aussi bien que Bhāskararāya, brahmane observant pourtant, admettent des pratiques tantriques, notamment l'usage des *pañcamakāra* dans la *pūjā*.

34. Un texte de ce nom a été publié par T. GOUDRIAAN : *The Vīṇāśikhātantra. A Śaiva Tantra of the Left Current* (Delhi : Motilal Banarsidass, 1985), mais il paraît peu probable que ce court ouvrage, très largement magique, ait été le tantra qui, selon l'inscription de Sdok-Kak-Thom, avait été utilisé pour le sacre de Jayavarman II.

35. Voir sur ce sujet les chapitres 1 et 2 de HTSL, cité ci-dessus p. 8. Il est d'autant plus difficile d'assigner une date aux débuts du tantrisme en l'absence de textes datés que l'existence attestée de certaines pratiques rituelles ou magiques (la magie est aussi vieille que l'Inde, védique ou « autochtone ») ne suffit pas à prouver l'existence du tantrisme, lequel suppose qu'une idéologie particulière organise et oriente ces pratiques (cf. PADOUX, « A Survey of Tantric Hinduism for the Historian of Religions », *History*

Or il ne semble pas, autant qu'on en puisse juger, que les tantras śāktaśaiva paraissant les plus anciens mentionnent la déesse Tripurasundarī — ce qui rejoindrait le témoignage iconographique signalé plus haut (p. 32). Les ouvrages que nous pouvons rattacher à cette tradition ne sont pas non plus parmi ceux que cite Abhinavagupta dans son Tantrāloka (qu'on peut dater du début du XIe siècle).

Quant à sa situation (sinon à son point de départ et à son lieu d'origine, qui restent obscurs), la tradition de Tripurā, je le disais — sans qu'on puisse préciser la façon dont elle est apparue — est une tradition secondaire par rapport à celle du Kula, dont elle forme le *dakṣiṇāmnāya*, comme nous allons le voir. C'est, de fait, au Kula que se réfèrent toujours des textes tels que le YH comme à la doctrine (*darśana*) la plus haute, ou plutôt comme à la plus haute observance ou pratique (*ācāra, prakriyā*) car il s'agit toujours là plus de traditions initiatiques, avec leurs maîtres et leurs pratiques rituelles, que de sectes à proprement parler, et encore moins d'écoles philosophiques. Dans les œuvres anciennes de la tradition de Tripurā, l'observance du Kula apparaît toujours comme celle qui fait autorité, celle qu'il faut suivre pour pouvoir être libéré (cf. par exemple YH, 3.191, *infra*, p. 393). Mais ce Kula apparemment si important nous reste en réalité assez mystérieux. La connaissance n'en a que peu progressé depuis le travail de pionnier que lui avait consacré P. C. Bagchi il y a quelque cinquante ans [36]. Si on a mis en doute beaucoup de ses certitudes, notamment quant à la datation des textes ou manuscrits, on n'a par contre guère pu les remplacer par d'autres qui soient vraiment solides. On reste là encore très largement dans le domaine des hypothèses. Tout récemment, pourtant, les recherches d'A. Sanderson, à Oxford, ont apporté des vues nouvelles, encore un peu conjecturales, mais étayées par la connaissance des textes et raisonnées : on commence ainsi à concevoir mieux comment les sectes ou les pratiques ont pu généralement évoluer. Les indications sur le Kula, qui suivent, reposent donc pour l'essentiel sur les travaux d'A. Sanderson [37].

of Religion, vol. 20, nº 4, May 1981, ou *id.*, entrées « Tantrism » et « Hindu Tantrism » *in* M. ELIADE, ed. *The Encyclopedia of Religions* (New York : Macmillan, 1988), vol. 14). Il faudrait pouvoir savoir aussi de quand datent les plus anciens des śaivāgama et des saṃhitā du Pāñcarātra.

36. P. C. BAGCHI, *The Kaulajñānanirṇaya and Some Minor Texts of the School of Matsyendranātha* (Calcutta, 1934) et *id.*, *Studies in the Tantras, part I* (Calcutta, 1939).

37. En particulier son article « Śaivism and the Tantric Tradition » *in* S. SUTHERLAND *et al.*, *The World's Religions* (London : Routledge, 1988), pp. 660-704, déjà cité ci-dessus, note 15.

On peut se reporter aussi à Mark S. G. DYCZKOWSKI, *The Canon of the Śaivāgamas and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition* (Albany, SUNY Press, 1988, dont la documentation abondante repose sur l'enseignement d'A. Sanderson.

Le Kula

On peut dire, pour s'exprimer très brièvement, que le śivaïsme ancien, présent essentiellement, alors, sous la forme des traditions Pāśupata et des Lākula, devait se développer par la suite pour donner d'une part le śivaïsme *saiddhāntika*, connu surtout par ses formes dualistes, et d'autre part les tantras de Bhairava, ou *bhairavāgama*, généralement non dualistes, où le culte de Svacchandabhairava devait tenir une place particulière, notamment dans la tradition cachemirienne, celle-ci étant essentiellement *kāpālika*. Ses adeptes, en effet, ascètes renonçants, portaient un crâne humain (*kapāla*), les cultes se faisant très souvent la nuit, dans les lieux de crémation (*śmaśāna*), avec des pratiques extrêmes où l'union sexuelle avec une partenaire (*dūtī*) jouait un rôle et où l'on utilisait rituellement l'alcool, la viande et diverses sécrétions corporelles : l'impureté, la transgression des normes, menait à la puissance, recherchée plus encore que la libération. Les divinités adorées dans ces cultes, souvent féminines, parfois thériomorphes, étaient le plus souvent redoutables, qu'il s'agisse de formes de Śiva ou de la Déesse, ou encore de Yoginī, déités omniprésentes, animatrices du cosmos comme du corps humain. (Nous les retrouverons dans le YH et la Dī.) Ces Yoginī étaient censées appartenir à des lignées (*gotra*) ou à des familles (*kula*), notamment à celle des Huit Mères, « Brahmī et les autres »[38]. L'ascète possédé par ces divinités, avec lesquelles il s'unissait par le culte et le yoga, acquérait tous les pouvoirs et la plus haute gnose.

Ce serait à partir de ce fonds de pratiques et de croyances śivaïtes (ou plutôt śākta : on peut être tenté de les dire śāktaśaiva) que d'autres traditions se développèrent — notamment celles du Kula — non sans contacts et interactions d'ailleurs avec les cultes vishnouïtes et même avec le Bouddhisme. Dans le domaine śāktaśaiva, le mouvement Kula ou Kaula[39] semble avoir marqué une évolution des

38. Cf. YH, 3.116-126, Dī, pp. 312 sq., *infra*, p. 340, note 243.

39. On emploie en général indifféremment les deux termes *kula* et *kaula* : *kulācāra* se dit aussi bien que *kaulācāra*. Il faut toutefois noter que certains textes paraissent distinguer entre Kula et Kaula comme entre deux pratiques différentes. Ainsi Abhinava citant le Niśācāra dans le PTV (p. 92) ou dans le TĀ, 13.300-301 : *siddhānte vāmake tataḥ dakṣe mate kule kaule ṣaḍardhe hṛdaye tataḥ* (vol. 8, p. 181).

A. Sanderson voit dans le Kula une tradition d'ascètes renonçants proches du vieux fonds Kāpālika, tendance dont le Kaula serait une forme « réformée », faite davantage pour l'homme dans le monde. Voir sur ce point la note 110 de son étude « Purity and Power among the Brahmans of Kashmir » citée ci-dessus, note 30. V. D. pense que la différence n'est pas doctrinale mais de pratique. La distinction, de fait, est posée dans le TĀ à propos de la *dīkṣā*. Certaines indications donnent à penser, aussi, que le Kula

pratiques *kāpālika* et du culte des Yoginī, réservées jusque-là à des ascètes souvent peu conventionnels, vers des formes plus modérées et respectables, ouvertes aux *gṛhastha*, admissibles pour des membres des castes pures. Tout en conservant la terminologie du Kula (à quoi on les reconnaît, d'ailleurs) les mouvements qui se développèrent ainsi prirent désormais celle-ci dans un sens plus symbolique ou métaphysique, la possession (*āveśa*) par la divinité, notamment, devenant une fusion mystique de la conscience de l'adorateur en la Réalité divine transcendante et immanente à la fois. On retrouve, même dans une œuvre aussi « intellectualisée » que le YH et surtout que la DĪ, des traces des anciens cultes, de leur identification des fonctions ou éléments du corps aux Yoginī, etc., toute cette théologie visionnaire intériorisée étant toutefois prise dans un système métaphysique tiré de la Pratyabhijñā et du Trika [40].

La tradition Kaula apparaît ainsi comme formant le fonds commun auquel se rattachent des écoles diverses qui y ont puisé aussi bien une commune terminologie pour désigner les comportements (*kaulācāra*), les plans du divin ou ceux du cosmos ou du corps (*akula, kula*, etc.) [41], que des déités et des pratiques de culte ou de yoga (le culte des Yoginī et les rites sexuels, notamment). A cet égard le Kula se trouve avoir le double rôle de fonds commun interne, secret, initiatique [42] et de mode d'expression, d'élément fédérateur externe, apparent, des diverses traditions qu'il rassemble. Le Kula, en effet, s'est divisé (quand ? comment ? — on ne sait pas) en quatre systèmes ou groupes, eux-mêmes parfois subdivisés, appelés *āmnāya*, « transmission », rattachés chacun traditionnellement à l'un des quatre points cardinaux : est, nord, ouest et sud, ou qui du moins ont été désignés par référence à ces quatre directions de l'espace.

La tradition orientale — *pūrvāmnāya*, mais *pūrva* s'entend aussi au sens de premier, originel — paraît sinon former effectivement le fonds

serait plus ritualiste, plus proche des Kāpālika ; le Kaula étant plus ésotérisant, intériorisant les rites, plus « idéaliste » : ces deux façons de voir l'opposition Kula/Kaula ne sont pas inconciliables.

40. Le Trika lui-même résulte d'une évolution du culte Kāpālika de Kālī. Cf. sur ce point l'étude d'A. Sanderson sur les écoles śivaïtes, citée ci-dessus, note 37, ainsi que, du même, « Maṇḍala and Agamic Identity in the Trika of Kashmir », in PADOUX, dir., *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme* (Paris : CNRS, 1986), pp. 169-208.

41. Voir, dans le YH et la DĪ, des termes tels que : *kulakuṇḍalinī, kuladīpa, kulanāyikā*, etc. — cf. Index.

42. Comme le dit le TĀ, 30, 34 : « Dans la fleur [l'essence] est l'odeur, dans le sésame, c'est l'huile, dans le corps, l'âme qui l'anime, dans l'eau, le nectar, dans les traités, le Kula ». C'est à cette même conception que renvoie la formule souvent citée résumant le comportement du brahmane tantrique cachemiri : « Intérieurement kaula, śaiva devant les siens et, pour le monde, observant de la tradition védique » : *antaḥ kaulo bahiḥ śaiva lokācāre tu vaidikaḥ* (TĀV, vol. 3, pp. 27 et 278).

premier du Kula (car il est difficile d'identifier celui-ci avec certitude), du moins (à en juger par les textes dont nous disposons) être la transmission la plus proche de la tradition Kaula originaire [43]. On y adore Śiva et la Déesse sous la forme de Kuleśvara et Kuleśvarī, entourés des huit Mères (Brahmī, etc. — que nous retrouverons dans le YH), elles-mêmes souvent associées aux huit Bhairava. On y révère quatre Siddha, êtres parfaits, « régents des cycles cosmiques » (Yuganātha), régnant aussi sur un des quatres grands *pīṭha* (Uḍḍiyāna, Jālandhara, Pūrṇagiri, Kāmarūpa) [44] et douze « Fils de roi » (Rājaputra), descendants spirituels de Macchanda/Matsyendranātha, dont six ont l'*adhikāra* et sont à ce titre propagateurs en ce monde de la tradition du Kula. Celle-ci se caractérisait en particulier par des lignées initiatiques de maîtres, réparties en familles spirituelles ayant chacune ses appellations (*ovalli*) [45], ses lieux sacrés (*pīṭha*), ses signes de reconnaissance (*mudrā*), « maisons » (*ghara*), villages (*palli*) et systèmes de *cakra* (*chumma* : ou sont-ce des gestes secrets ?) et où la pratique (*samaya, ācāra*), comportant notamment des rites sexuels, était sans doute essentielle — même si pour les plus avancés des adeptes tous les rites, règles et observances devaient être abandonnés [46]. Caractéristiques aurait également été le rôle des *yoginī* ou *dūtī* (« messagères »), partenaires féminines des rites sexuels, intermédiaires nécessaires de l'union avec la divinité ou de la fusion en l'énergie [47].

C'est surtout à partir de cette tradition que s'est développé le Trika, celui des anciens tantras d'abord, puis plus tard (en y incluant des éléments tirés du Spanda-Pratyabhijñā et du Krama) celui d'Abhinavagupta qui fut, on le sait, initié au Kula par son maître Śambhunātha [48]. Le Trika ne semble pas avoir beaucoup ajouté au Kula ancien, mais il en a renforcé l'aspect mystique, développé la métaphysique et, chose importante, il a achevé de le rendre acceptable aux Brahmanes du Cachemire (ou d'ailleurs).

L'*uttarāmnāya*, la Transmission du Nord, où la forme la plus haute

43. Cf. A. Sanderson, *op. cit.*, ci-dessus, note 37.

44. Sur les quatre *pīṭha*, cf. YH, 1.41-43, *infra*, pp. 139 sq., notes.

45. Les noms des maîtres ou disciples de chacune des six « familles » (*saṃtāna, ovalli*) ont ainsi des terminaisons différentes : °*bodhi*, °*ānanda*, etc.

46. Cet abandon des observances est donné par Abhinava dans le TĀ comme une règle, mais sans doute n'est-ce pas vrai de tout le Kula car le TĀ s'adresse à des initiés *gṛhastha* bien plus qu'à des ascètes et notamment pas à des *naiṣṭhika*.

47. Cela se voit par exemple dans le Chapitre 29 du TĀ, qui décrit des pratiques du Kula.

48. Abhinava (TĀ, 1.7, vol. 1, p. 25) invoque Macchanda, ce qui semble être une variante de Matsyendra(nātha), qui révéla au monde, dit Jayaratha (*ad loc.*), tout l'enseignement du Kula : *sakalakulaśāstrāvatārakaḥ*.

(et effrayante) de la divinité est Guhyakālī, est représenté essentiellement, d'abord, par le Mata, fort mal connu (sinon par ceux qui — comme A. Sanderson — ont étudié le Jayadrathayāmalatantra et le Ciñcinīmatasārasamuccaya). Il l'est aussi par le système Krama, caractérisé par un panthéon et un culte organisés en séquences triadiques, pentadiques ou autres, qu'il s'agisse du cycle des Kālī, des phases cosmiques, etc. Nous verrons dans le YH et la Dī (au premier *paṭala*, notamment) des systèmes de triades qui relèvent de l'idéologie du Krama. Celui-ci, de fait, a eu un développement ultérieur important, en particulier dans le sud de l'Inde, avec, par exemple, Maheśvarānanda (auteur de la Mahārthamañjarī et du Parimala sur ce même texte) qui fut le *paramaguru* de Śivānanda et qu'Amṛt cite souvent dans la Dī.

La Transmission Occidentale (*paścimāmnāya*) a pour déité principale Kubjikā, la Déesse bossue ou courbée. Le texte de base en est le Kubjikāmatatantra. C'est une tradition śākta. Elle semble être encore vivante au Népal[49].

Reste enfin le *dakṣiṇāmnāya*, la Transmission Méridionale, où la Déesse est Kāmeśvarī (avec Kāmeśvara), déesse de l'amour, ou encore Tripurasundarī (avec Bhairava), appelée d'ailleurs aussi Kāmeśvarī, comme nous le verrons (YH, 1.52-55) et qui a pour symbole, ou plutôt comme forme diagrammatique, le *śrīcakra*, avec pour *mūlamantra* la *śrīvidyā* ou *saubhāgyavidyā*. C'est la tradition que nous avons déjà décrite, celle dont relève le YH.

On peut résumer cette répartition des traditions du Kula, en s'appuyant pour cela sur le Ciñcinimatasārasamuccaya, dans le tableau que voici :

Directions : est — *pūrva*	nord — *uttara*	ouest — *paścima*	sud — *dakṣiṇa*
Divinités : Kuleśvarī	Kālikā, les douze Kālī	Kubjikā	Kāmeśvarī/Tripurasundarī

D'autres textes donnent une répartition un peu différente, notamment le Parātantra, souvent cité, qui compte six directions (en incluant zénith et nadir) et qui rattache les *āmnāya* śivaïtes aux cinq « bouches » (*vaktra*) de Śiva : Tatpuruṣa, etc. On a alors :

49. Le Kubjikāmata a été étudié en particulier par T. Goudriaan et J. A. Schoterman. Cf. J. A. Schoterman, *The Ṣaṭsāhasrasaṃhitā*, chapters 1-5 (Leiden : E. J. Brill, 1982) et T. Goudriaan & J. A. Schoterman, *The Kubjikāmatatantra, Kulalikāmnāya Version*, critical edition (Leiden : E. J. Brill, 1988).

Directions :	Est	Sud	Ouest	Nord	Zénith	Nadir
Bouches de Śiva :	Tatpuruṣa	Aghora	Sadyojāta	Vāmadeva	Īśāna	Tradition bouddhique
āmnāya :	*pūrva*	*dakṣiṇa*	*paścima*	*uttara*	*ūrdhva*	
Divinité :	Pūrṇeśvarī	Niśeśvarī	Kubjikā	Kālī, Guhyakālī	Tripurasundarī	Vajrayoginī

La tradition de Tripurā elle-même a parfois adopté la répartition en cinq *āmnāya* en se considérant comme formant l'*ūrdhvāmnāya*, supérieur aux quatre autres et les englobant. On trouve cela notamment dans le KT [50]. D'une façon assez générale, d'ailleurs, les textes tendent à privilégier leur propre tradition soit en lui donnant la place la plus haute (*pūrva* ou *uttara*), soit en envisageant les autres de son point de vue : on verra un exemple ici (DĪ, pp. 120-121) où Amṛt cite le Saubhāgyasubhodaya — les quatre *āmnāya* jouant dans ce cas-là un rôle particulier à l'intérieur du système de Tripurā [51].

Comme nous l'avons indiqué au passage, aucun des *āmnāya* ne constitue un ensemble homogène : il se subdivise en lignées, traditions ou écoles différentes, rattachables à divers maîtres spirituels, humains ou mythiques [52]. Le *dakṣiṇāmnāya*, plus tardif semble-t-il que les autres, ne nous paraît pas compter à proprement parler de division, du moins pour la période que nous considérons ici. Il s'est cependant diversifié au cours des temps, ne serait-ce que parce qu'il y a diverses formes de la déesse Tripurā [53] et que celle-ci a des liens avec d'autres

50. KT, *ullāsa* 3 et 4, consacrés aussi au mantra de cet *āmnāya*, le *prāsādaparā-* (ou *parāprāsāda*)-*mantra*, dont les formes sont *HSAUṂḤ* et *SHAUṂḤ*. Le fait qu'on ait là deux variantes de *SAUḤ*, le *hṛdayamantra*, *mūlamantra* de la déesse Parā, est un signe des liens qui ont dû exister entre les traditions de Tripurā et le Trika, notamment sous sa forme *ekavīra* exposée dans le PTV (texte d'Amṛt cité dans la DĪ). Cf. plus loin, note 139.

51. Il existe d'autres divisions des textes tantriques, plus larges que celles des *āmnāya* du Kula. Ainsi celle, ancienne et générale, en « courants » (*srotas*) — on dit aussi *mārga*, voie — qui sont généralement au nombre de trois : *dakṣiṇa*, *vāma* et *siddhānta* ou *madhyama*, correspondant à trois formes de Śiva : Bhairava, Tumburu et Sadāśiva. Il est à noter qu'un YH (mais est-ce le nôtre ?, cf. plus bas, pp. 41-42) est placé par le Picumata du Brahmayāmala dans le *dakṣiṇa* (ou *bhairava*)-*srotas*.

52. Toute tradition, dans les systèmes tantriques, qui sont censément révélés, remonte à une divinité. La lignée spirituelle des maîtres est, de ce fait, formée d'une triple succession marquant cette « descente » initiatique de Dieu à l'homme. Ce triple flot ou courant (*ogha*/*augha*) de succession des maîtres (*gurupaṅkti*/*guruparaṃparā*) va des maîtres « divins », aux « parfaits », puis aux « humains » : *divyasiddhamānavaugha*. Cf. plus bas, pp. 47-48.

53. Ainsi Bālā, ou Tripurābhairavī, dont traite notamment le Jñānārṇavatantra.

formes de la Déesse (Durgā, Sarasvatī ou les trois déesses, Parā, etc., du Trika, par exemple), formes avec lesquelles elle semble parfois se confondre. L'histoire de cette tradition jusqu'aux temps modernes, comme celle de ses rapports avec d'autres traditions (le Trika, en particulier) restent encore à faire [54]. On notera toutefois que Śivānanda, dans sa ṚjuVi sur le NṢA (4, 18-19, p. 218), dit, à propos de la succession des maîtres (*paraṃparā*), que deux lignées traditionnelles de transmission de la *śrīvidyā* avaient existé : celles de Lopāmudrā et de Kāmarāja [55], une des *vidyā* étant plus puissante que l'autre. De son temps, seule subsistait, selon lui, celle de Lopāmudrā, ce qui est douteux car ces deux transmissions correspondent à une autre division : celle en *hādimata* et *kādimata* (ce qui se réfère à deux formes de la *śrīvidyā*), division qui existait alors, qu'attestent nombre de textes et qu'on retrouve jusqu'à nos jours (j'y reviens plus loin, p. 69). Deux textes, enfin, le Jñānārṇavatantra (ch. 12) et la Tripurātāpinī-Upaniṣad (I. 27-28) donnent douze formes différentes de la *śrīvidyā*, ayant de treize à vingt-deux phonèmes, qu'ils rattachent chacune à un sage mythique différent : Manu, Candra, etc., mais ces deux textes sont, selon toute probabilité, postérieurs au YH comme à Amṛt. Ils doivent donc refléter une tradition plus récente [56].

La situation du Yoginīhṛdaya

Placé dans le milieu tantrique śāktaśaiva et dans l'ensemble de textes qu'on vient de voir brièvement, relevant du Kula, comment le YH se situe-t-il plus précisément du point de vue historique et géographique ?

Date

Comme si souvent en Inde, nous ne disposons pas d'éléments permettant une datation tant soit peu précise. Seule une chronologie relative est possible, et encore reste-t-elle très approximative.

54. Le sujet est étudié par A. Sanderson.

55. *iha vidyāyāṃ saṃtānadvayam asti — kāmarājasaṃtāno lopāmudrāsaṃtāna iti.* Naṭanānanda mentionne aussi ces deux traditions dans son commentaire du KKV.

56. Gopinath Kaviraj y fait écho dans l'introduction de la 2e édition (1963) du YH, mais sans en indiquer le caractère sans doute relativement tardif.

Une Svacchandapaddhati (ms. 88 137 du Saraswati Bhavan de Bénarès) cite douze formes de la *śrīvidyā* (information donnée par Madhu Khanna dans sa thèse citée plus bas, note 119). Le Vidyārṇavatantra, chapitre 7, donnerait vingt-quatre formes différentes de cette *vidyā*.

On n'a trouvé jusqu'à présent, à ma connaissance, aucun manuscrit ancien de notre texte, non plus, semble-t-il, que du NṢA, qu'on peut toutefois considérer (cf. ci-dessus, pp. 26-27) comme lui étant quelque peu antérieur. Mais de quand date le NṢA ? Tout comme le YH, il n'est pas cité par Abhinavagupta dans le TĀ et on ne sait pas quand vivaient les commentateurs antérieurs que Jayaratha cite ou réfute dans son Vivaraṇa sur le VMT [57]. Au demeurant, les références de Jayaratha à des œuvres antérieures concernent la doctrine (*darśana*) du VT plutôt que le texte lui-même, et en tout cas pas le YH. Vers la fin du Vivaraṇa, toutefois (pp. 136 et 138), à propos des six *artha* [58], Jayaratha cite quatre lignes qu'on trouve aux *śl.* 11, 15, 16, 26 et 48 du 2e *paṭala* du YH, mais sans en mentionner la source. Ce pourrait être là la plus ancienne mention de notre texte [59].

Par contre, ni le NṢA ni le YH ne figurent parmi les soixante-quatre Bhairavatantras qu'énumère Jayaratha selon la Śrīkaṇṭhī dans son commentaire du TĀ, l. 18 [60]. Comme d'autre part Amṛt dit au début de la Dī (p. 3, *infra*, p. 96) qu'il est le premier à expliquer le YH — et, de fait, s'il y cite de nombreux textes et auteurs, jamais il ne se réfère à un commentateur précédent —, il est possible que cet ouvrage ne lui soit pas très antérieur. C'est en ce sens que je disais plus haut qu'il pourrait fort bien être à peu près contemporain d'Abhinavagupta, c'est-à-dire remonter au Xe-XIe siècle. Il n'est d'ailleurs pas impossible qu'il soit un peu plus récent. On ne peut guère, dans l'état actuel de nos connaissances, être plus précis [61].

57. Cf. notes 63 et 64, ci-dessous.

58. Leur exposé forme l'essentiel du 2e *paṭala* du YH, dont il occupe les *śl.* 17 à 80. Voir plus loin, pp. 65-69.

59. Ces lignes, citées hors contexte et sans renvoi explicite au YH (du moins dans l'édition KSTS du VMT) sont incluses dans deux citations, de deux puis de quatre *śloka* et demi, les lignes qui les accompagnent ne se trouvant pas dans le YH tel que nous le connaissons.

V. D. (NṢA, introd., p. 12) en conclut que ce n'est pas au YH mais à un autre ouvrage que J se référait. Conclusion peut-être trop négative, car J pouvait fort bien disposer d'une version du YH différente de la nôtre. Ou peut-être le texte de l'œuvre n'a-t-il pas été fixé définitivement dès le début ? Au demeurant, est-il assuré que les lignes en question ne figurent dans aucun des manuscrits actuellement existants du YH, qui sont très nombreux et dont certains contiennent d'appréciables variantes par rapport à la « vulgate » le plus souvent reproduite ?

60. On ne le trouve pas non plus dans la liste des tantras des quatre *srotas* de ce même texte tel qu'il est cité dans le Nityādisaṃgrahābhidhānapaddhati (Bodleian Library, ms. Stein Or. D. 43), ni dans la liste encore plus complète du canon śaiva ésotérique donnée dans le Jayadrathayāmala. (Information que me donne A. Sanderson, qui a étudié ces deux textes).

61. Il peut être intéressant de noter qu'un ms népalais du Picumata-Brahmayāmala (NAK, n° 3/370, śaivatantra 129, fol. 199b-200a), daté Nepal-saṃvat 173, c'est-à-dire 1051-1052 de notre ère, cite dans son chapitre 39 (*śl.* 40) un YH parmi les tantras du Vidyāpīṭhā, qu'il range dans le Dakṣiṇasrotas (renseignement que je dois à

Région d'origine — Expansion géographique

Là aussi les informations précises font défaut. Bien des indices semblent suggérer à première vue, comme région d'origine du YH, le nord-ouest de l'Inde et spécialement le Cachemire. Le principal élément à invoquer en ce sens ne concerne d'ailleurs pas le YH lui-même, mais l'ensemble religieux auquel il appartient : la tradition de Tripurā et surtout ce qui touche au VT. Jayaratha, en effet, qui lui-même était cachemiri, dans son Vivaraṇa sur le VMT, en mentionnant les commentateurs antérieurs de ce texte ou les auteurs de cette école, précise que deux d'entre eux, Īśvaraśiva et Kalyāṇavarman, avaient fait apparaître, ou avaient apporté cette doctrine au Cachemire [62]. Īśvaraśiva aurait été un maître d'une particulière importance (*balavatva*) [63], notamment en ce qu'il aurait fait connaître au Cachemire le Rasamahodadhi, ouvrage aujourd'hui perdu que J. cite plusieurs fois, en particulier à propos du tracé du *śrīcakra* et du *prastāra* servant à « extraire » les *vidyā* de diverses divinités du *cakra*. Un autre maître que nomme J. et dont l'enseignement s'était transmis jusqu'à lui de maître à disciple répondait au nom très cachemirien de Viśvāvarta [64]. Śivānanda, de son côté, originaire du pays Cōḻa — du

T. Goudriaan). Le Picumata lui-même est cité plusieurs fois par Abhinava dans le TĀ. Mais rien ne prouve que ce YH soit le même que celui que nous avons aujourd'hui.

Ce ms du Brahmayāmala est examiné par P. C. Bagchi dans ses *Studies in the Tantras, part I*, pp. 102 sq. On y trouvera, pp. 104-5, la liste des tantras cités, dont le YH. Cet intéressant ms. fait partie de ceux qu'étudie T. Goudriaan, à Utrecht : il en donne un aperçu dans son *HTSL*, pp. 41-44.

A. Sanderson me fait observer, d'autre part, que le *śl* 1, 56 du YH (*svātmabhittau viśvasya prakāśāmarśane yadā karoti*, etc.), sur lequel je reviens p. 44, pourrait bien avoir été inspiré par le deuxième *sūtra* du PH de Kṣemarāja : *svecchayā svabhittau viśvam unmīlayati, prakāśāmarśane... karoti* étant une glose de *unmīlayati* et *cidātmā* pouvant correspondre à *sva* de *svabhittau* puisque dans le PH ce terme se réfère à la Conscience, *citiḥ*, du premier *sūtra*. S'il en était effectivement ainsi, le YH serait postérieur à Kṣemarāja, ce qui le placerait au plus tôt dans la deuxième moitié du XIe siècle.

62. *vastuto hi asya darśanasya etad evācāryadvayaṃ kaśmīreṣu avatārakam* (VMT, p. 48).

63. Il aurait été abbé du monastère de Sūra — *śrīsūramaṭhādhipatiḥ* (*id.*, p. 48), fondé au temps du roi Avantivarman (855-883). Mais, malgré ce qu'a écrit K. C. Pandey (*Abhinavagupta*, p. 578), il n'est pas du tout certain qu'il ait vécu lui-même au IXe siècle.

Un autre maître mentionné par J. est Śaṅkararāśi, dont Kalyāṇavarman suivrait la doctrine, alors que J. (comme Viśvāvarta) suivait celle d'Īśvaraśiva.

64. *tataś śrīviśvāvarta mukhenaiva lakṣyate yat tad eva idam asmatparyantaṃ śiṣyapratiśiṣyakrameṇa sarveṣām api prāptam* (*ibid.*, p. 49) et : *kaśmīreṣu śrimān viśvāvarta eva asya darśanasya sākṣāt pravartayita* (*ibid.*, p. 125). On peut se demander si ce Viśvāvarta est le même que celui qui, selon Kṣemarāja, a mis en ordre les stances de la Śivastotrāvali d'Utpaladeva.

sud —, invoque dans la ṚjuVi, pour justifier l'*uddhāra* particulier de la *śrīvidyā*, le fait que la tradition en était née au Cachemire, ou en provenait : *saṃpradāyasya kaśmīrodhbūtatvāt* (NṢA, p. 114).

Sur la base de ces mêmes citations, toutefois, V. Dviveda (V.D.) (NṢA, introduction, p. 9 et *Tantrayātrā*, pp. 68 sq.) conclut que le Traipuradarśana n'était pas né au Cachemire, mais que, né ailleurs, il y avait été apporté et y aurait été répandu et développé par les deux maîtres cités par J. L'expression que celui-ci emploie à leur propos : *kaśmīreṣu avatārakam*, lui semble en effet s'appliquer mieux à la propagation d'une tradition déjà existante qu'à sa naissance même. Il suggère alors que cette tradition est originaire de l'Uḍḍiyāna (ou Oḍyāna), identifié par Tucci avec le Swat — région suffisamment proche du Cachemire pour que J. et Śivānanda n'aient pas cru utile de la mentionner (région, en outre, d'où paraît provenir le Krama qui ne fut pas sans liens ensuite avec la Śrīvidyā). D'Uḍḍiyāna, cette dernière serait venue au Cachemire et s'y serait développée pour se répandre ensuite dans le reste de l'Inde. L'importance qu'a ici l'Oḍyāna, pensait V. D., ressort de la place éminente que cette tradition accorde au *pīṭha* de ce nom, notamment dans le *śrīcakra*[65]. Depuis lors, toutefois, V. D., dans l'introduction de son édition du YH (p. 13) parue en 1988, ne mentionne pas le Swat, mais indique qu'à son avis l'Inde centrale (le Gujerat et le Madhyapradesh actuels, précise-t-il) serait le lieu d'origine du Tripuradarśana, d'où il serait allé au Cachemire, puis de là vers le sud[66].

Aucune de ces hypothèses n'est inadmissible, dans l'ignorance où nous sommes de ce qui a pu réellement se passer en ces temps lointains. Elles restent cependant toutes à confirmer. Elles ne mettent d'ailleurs pas en cause l'importance du Cachemire, qui semble bien être la première région où la tradition de Tripurā s'est épanouie, s'est vue socialement et doctrinalement reconnue, même si elle a sans doute très tôt fleuri ailleurs. Le nombre d'auteurs soit du Cachemire, soit qui

65. Où ce *pīṭha* est le plus haut des quatre quoique nommé en dernier. Dans les énumérations (YH, 1.41 ou 3.32-40), le premier cité est le Kāmarūpapīṭha, lieu mythique d'origine de la tradition du Kula, qui se trouve ainsi mise en place d'honneur. Mais l'énergie, la divinité, le *liṅga* ou le *cakra* corporel, associés à l'Oḍyānapīṭha par le YH est, dans de telles séries, le plus haut de chacune.

Sur les *pīṭha*, leurs « régents » et la succession initiatique des maîtres, voir *infra*, pp. 306-307, note.

66. V. D. s'appuie sur le fait qu'un des maîtres de la tradition de Tripurā, Dīpakanātha, aurait vécu au Malwa — sur ce point, voir plus loin, pp. 47-48. Une raison de plus de considérer le centre de l'Inde comme la région d'où rayonna le śivaïsme dualiste et non dualiste se trouve pour lui chez Abhinavagupta qui, dans le TĀ, 37.38, dit que le *madhyadeśa* est le lieu de tous les traités (*niḥśeṣaśāstrasadanaṃ kila madhyadeśaḥ*). C'est de là qu'était son ancêtre Atrigupta, que le roi Lalitāditya fit venir au Cachemire où se développa dès lors le śivaïsme (*id.*, *śl.* 38-40, vol. 12, pp. 405-6).

décrivent explicitement leur tradition comme cachemirienne, soit enfin dont la pensée est imprégnée de Pratyabhijñā, que compte la Śrīvidyā en serait déjà une preuve.

Ce qui cependant plus que toute autre chose fait qu'on pourrait être tenté de rattacher le YH au Cachemire — pour en venir à cet ouvrage lui-même — est son texte même [67] : sa doctrine métaphy-sique et sa terminologie sont en effet typiques de celles des ouvrages śivaïtes non-dualistes cachemiriens postérieurs aux Śivasūtra. Ainsi, la Déesse en tant que Principe ou Énergie suprême est *saṃvid*, conscience (1.10), laquelle est vibration, *spanda, praspanda* (1.10 ; 2.17 ; 3.126), ou fulguration, *sphurattā* (1.10). La Réalité suprême est *prakāśa*, lumière (1.56) et les choses n'existent que par partici-pation à cette luminescence (2.75). La Réalité est aussi ipséité absolue, *ahantā* (3.107 et 200), laquelle s'oppose à l'objectivité, *idantā*. Ailleurs (3.126), les *kalā* émanées de la Déesse sont décrites comme *camatkṛti-mayī*, ce qui est faire usage d'une notion qu'on rencontre chez Abhinavagupta et surtout dans la Pratyabhijñā. Et si l'on regarde le *śl.* 1.56 :

> *cidātmabhittau viśvasya prakāśāmarśane yadā |*
> *karoti svecchayā pūrṇavicikīrṣāsamanvitā||*

on conviendra qu'il est difficile d'imaginer une formulation de l'émanation cosmique qui soit plus typique que celle-là du śivaïsme non-dualiste tel qu'il s'est exprimé au Cachemire, chez Abhinavagupta ou Jayaratha et plus encore chez Kṣemarāja. Mais de telles expres-sions, précisément, peuvent faire penser que le YH devrait plus à la Pratyabhijñā telle que l'ont développée Kṣemarāja, puis les auteurs du sud de l'Inde (tels Śivānanda et Vidyānanda) qui l'ont suivi, qu'aux formulations antérieures proprement cachemiriennes. C'est là ce que pense (cf. note 61, ci-dessus) A. Sanderson [68], pour qui, donc, le YH serait postérieur à Kṣemarāja et viendrait du sud.

67. On pourrait alléguer la qualité littéraire du texte, fréquente dans les œuvres cachemiriennes. Ou bien le très grand nombre de mss du NṢA trouvés dans la région himalayenne (encore que ce texte soit partout répandu). Il y a aussi une tradition au Cachemire selon laquelle le plan de l'ancienne Srinagar aurait été calqué sur le *śrīcakra* : Srinagar serait une forme raccourcie de Śrīvidyānāgara...

68. A. Sanderson me dit qu'il démontrera l'origine sud-indienne du YH dans une étude à paraître : « Dualism and non-dualism in the tantras ». L'inclusion d'un culte à Sūrya dans la *pūjā* de Tripurasundarī selon le YH lui semble être un trait sud-indien.

D. R. Brooks, dans une étude sur « The roots of Śrīvidyā śākta tantrism in south India », croit trouver dans le Tirumantiram de Tirumular, qu'il place au VIIe siècle, la première formulation de la *śrīvidyā*. La date de cette œuvre śivaïte tamoule pourrait bien toutefois être plus tardive. L'origine sud indienne de la Śrīvidyā reste donc encore à prouver.

Quant à l'expansion du culte de Tripurasundarī et donc des textes qui en traitent, on peut d'abord les supposer présents dès le début dans toute l'aire himalayenne et nord-indienne, ne serait-ce que parce que cette tradition paraît être née dans une partie de cette aire (à moins que la dernière hypothèse de V. Dviveda ne soit retenue) et qu'elle est en outre rattachée au Kula, lui-même probablement originaire de cette zone. Au Népal, dans la vallée de Kathmandu, où les plus anciennes représentations sculptées de la Déesse dateraient d'entre le IIIe et le VIIe siècle de notre ère [69], le culte des Navadurgā, avec Tripurasundarī au centre de leur *maṇḍala* [70], aurait, selon les chroniques, été introduit au milieu du XIIe siècle à Bhaktapur, où il est encore très vivant, Tripurasundarī occupant toujours la place centrale (sinon la plus visible) dans le *maṇḍala* de la ville, dont elle est souveraine (*maṇḍaleśa*) [71]. Bhaktapur s'appelait d'ailleurs Tripurā avant le XIVe siècle. Sans doute ne peut-on pas lier de façon certaine ce nom à celui de la Déesse, mais l'existence d'un culte de Tripurasundarī à date relativement ancienne dans la région népalaise paraît très probable.

Ce qui semble caractériser la tradition de Tripura/Śrīvidyā, c'est que, toute « cachemirienne » qu'elle ait pu être, sinon à l'origine du moins dans ses premiers développements, elle s'est cependant très tôt répandue ailleurs. Après la première phase dont témoigne Jayaratha viennent en effet aussitôt des auteurs qui, tout en se rattachant intellectuellement au Cachemire et plus spécialement à la Pratyabhijñā, sont souvent de régions plus méridionales du sous-continent. Tel fut le cas de Śivānanda, qu'on peut placer au milieu du XIIIe siècle (ce qui en fait un contemporain de Jayaratha) et qui était du pays Cōḻa. Il est de même très possible que Puṇyānanda et Amṛt aient également été originaires de la partie sud de l'Inde (j'y reviens

69. Voir Mary Sheperd SLUSSER, *Nepal Maṇḍala* (Princeton : Princeton University Press, 1982), vol. 1, pp. 324-5.

70. Voir par exemple A. W. MACDONALD et A. VERGATI-STAHL, *Newar Art* (Warminster : Aris & Phillips, 1979), pp. 183 sq. ; B. KÖLVER, « A ritual map from Nepal », *in Folia Rara Wolfgang Voigt LXV Diem Celebranti* (Wiesbaden : F. Steiner, 1976), pp. 68-82 ; ou encore J. H. Taillet, « The tradition of the Navadurgā in Bhaktapur, Nepal », *Kailash*, VI/2, 1978, pp. 81-98. Ces Navadurgā sont en fait les Aṣṭamātṛkā plus une neuvième déesse : Tripurasundarī. Les listes, d'ailleurs variables, des Navadurgā qu'on trouve en Inde sont tout à fait différentes (cf. J. BANERJEA, *Development of Hindu Iconography* (Calcutta, 1956), p. 500, note 1.

71. Cf. M. S. SLUSSER, *op. cit.*, vol. 1, notamment pp. 102, 124-5, 345-7 ; ou bien Niels GUTSCHOV & Bernhard KÖLVER, *Ordered Space : Concepts and Functions in a Town of Nepal* (Wiesbaden : F. Steiner, 1975). On trouve aussi actuellement un culte de Tripurasundarī, déesse redoutable assimilée à Durgā, culte de possession, avec sacrifice sanglant, chez les Thami et certains Newar, au Népal, Voir Caspar MILLER, *Faith-healers in the Himalayas* (Kathmandu, Sahayogi Press, 1979).

plus loin, p. 49), où il y avait une présence vivante de la pensée śivaïte non dualiste cachemirienne. On sait, de plus, le nombre d'œuvres de Śrīvidyā qui, au cours des siècles, ont été rédigées dans l'Inde centrale ou dans le sud, où cette tradition a gardé d'abord son caractère propre avant d'être ensuite védantisée.

Actuellement encore, on trouve abondance de manuscrits du YH et de la Dī dans les bibliothèques de tout le sous-continent indien, du Népal au sud : dans le centre de l'Inde, mais en particulier au Kerala et au Tamilnad, où le nombre de ces mss en caractères dravidiens — grantha, telugu, malayali — atteste la popularité du Yh et plus généralement celle du culte de Tripurasundarī et de la Śrīvidyā dans cette partie de l'Inde. Toute l'histoire, tant de la tradition de Tripurā que du Krama, ou même (autant qu'on puisse l'entrevoir) celle de Kubjikā [72], atteste cette vitalité des liens entre le sud et le nord du sous-continent (liens dont il ne faudrait d'ailleurs pas oublier qu'un élément important est le fonds commun constitué par les āgama, qui sont le *sāmānyaśāstra* śivaïte) [73].

Les Commentaires du Yoginīhṛdaya — Amṛtānanda

On connaît surtout deux commentaires du YH : la Dī d'Amṛt, puis le Setubandha de Bhāskarāraya qui porte sur le NṢA et le YH. S'y ajoute la Cakrasaṃketacandrikā, de Kāśīnāthabhaṭṭa (alias Śivānandanātha) qui vécut à Bénarès au XVIIe-XVIIIe siècle [74] — il fut donc à peu près contemporain de Bhāskararāya — mais son commentaire ne serait guère qu'un abrégé de la Dī [75] et non un ouvrage important comme celle-ci ou comme le Setubandha, lequel est un témoin intéressant d'un état ultérieur de la tradition de Tripurā [76].

D'Amṛt [77] on ne sait presque rien, sinon qu'il aurait été disciple de

72. Voir sur ce point les observations d'A. Sanderson dans le volume *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*, cité ci-dessus, note 40.

73. A. Sanderson a depuis lors précisé, dans son enseignement, les interactions vishnouisme/śivaïsme, en relevant, par exemple, les emprunts au śivaïsme non dualiste du Lakṣmī Tantra, qui est un texte du Pāñcarātra.

De pareils liens ont existé aussi dans le domaine vishnouite (lequel a lui-même parfois influencé le śivaïsme).

74. Cf. Chintaharan Chakravarti, « Kāśīnātha Bhaṭṭa and his works », *in Journal of the Asiatic Society of Bengal* (letters), 4, 3, 1938, pp. 455-465.

75. Cf. HTSL, p. 62, n. 17.

76. Bhāskararāya, dont la production fut considérable, a repris l'enseignement du YH — vu dans sa propre perspective — dans un petit ouvrage, le Varivasyārahasya, qu'il a lui-même commenté (Adyar, 1948).

77. Ou plus complètement Amṛtānandanātha. Le terme *nātha*, maître, étant habituellement ajouté au nom des maîtres initiés de cette tradition : Śivānandanātha, etc., ou Bhāsurānandanātha pour Bhāskarāya.

Puṇyānanda, auquel est attribué le Kāmakalāvilāsa (KKV). Il est en effet mentionné comme tel dans les colophons de fin de chapitre de la Dī de la plupart des mss (Dī, pp. 102, 218, 393). Surtout, il présente la première citation qu'il fait du KKV (Dī, p. 19) en disant : *kāmakalāvilāse 'py asmadgurubhiḥ prapañcitam.* En dehors de la Dī, qui paraît jusqu'à présent être son œuvre principale, Amṛt est l'auteur du Saubhāgyasudhodaya (ou Saubhāgyasubhagodaya — SauSu) auquel il renvoie quatre fois dans la Dī (pp. 61, 119, 145, 194) comme à son œuvre : [*etat sarvam*] *mayā saubhāgyasudhodaye prapañcitam.* On peut en outre lui attribuer la paternité de la Tattvavimarśinī et du Cidvilāsastava [78]. Il mentionne la première de ces œuvres dans la Dī (p. 266). Il la cite ensuite deux fois (pp. 288, 385) sans toutefois que ces deux citations soient suivies dans tous les mss de la formule *ity asmaduktarītyā.* Mais V. D. pense que ces citations proviennent toutes de la Tattvavimarśinī et que celle-ci, qui est encore inédite (cf. *infra*, p. 301, note) est l'œuvre d'Amṛt [79]. Quant au Cidvilāsastava, il y a dans la Dī onze citations de quatre *śloka* différents présentés comme *asmaduktarītyā* (ou, dans certains mss, comme *asmadgurūktarītyā*) et qu'on trouve dans une œuvre nommée Cidvilāsastava que, sur la base des mss qu'il a consultés, V. D. croit pouvoir attribuer aussi à Amṛt. Il l'a éditée à ce titre en appendice à son édition du NṢA (pp. 322-328).

Il n'est guère possible de fixer la date d'Amṛt. On a parfois pensé qu'il avait été le maître de Jayaratha. Ainsi le Pdt. Kaul Sastri [80] considérait que les mots *śrīdīpikācāryapramukha guravo mama* des stances d'introduction du Vivaraṇa de Jayaratha sur le VT se référaient à Amṛt en tant qu'auteur de la Dī. Tel ne saurait toutefois être le cas, car le maître cité là ne s'appelait pas Dīpikācārya, mais Dīpakanātha ou Dīpakācārya : on le trouve dans la liste des maîtres de la tradition de Tripurā (ou du 'Vāmakeśvaraśāstra') que donnent aussi bien Śivānanda que Vidyānanda dans la ṚjuVi et l'ArthaR, qu'Amṛt dans le Saubhāgyasudhodaya, où il figure comme le dernier des six maîtres du *siddhaugha* [81] et où il est décrit comme l'auteur d'un ouvrage nommé [Tripurā]daṇḍaka. Selon Śivānanda, il aurait accompli un miracle dont le roi Bhoja fut le témoin oculaire (*bhojadevadṛṣṭacamatkāraḥ*). Il y a là un point intéressant. En effet, la liste des maîtres

78. Voir sur ce point l'introduction de V. D. au NṢA, pp. 22-3.

79. Gopinath Kaviraj attribuait à Amṛt le Ṣaṭtriṃśattattvasaṃdoha : 21 *śl.* anonymes publiés dans la KSTS, fasc. XIII. Mais ces stances sont tirées du Saubhāgyasudhodaya (1, 28-48). On les trouvera en appendice au NṢA, pp. 306-231.

80. Dans l'introduction de l'édition du VMT dans la KST (fasc. LXVI, Srinagar, 1945).

81. NṢA, pp. 222-224 et *id.*, appendice, pp. 319-320.

« humains » que donne Amṛt dans le SauSu tel que l'a édité V. D. place onze maîtres entre lui et Dīpakācārya. Dès lors, si le Bhojadeva en question est le roi de Dhārā (au Malwa) qui aurait vécu, pense- t-on, dans la première moitié du XI[e] siècle, en laissant à chaque génération environ vingt-cinq ans, c'est quelque 250 ans plus tard que se placerait Amṛt : vers la fin du XIII[e] siècle, peu après Jayaratha (vers 1225-1275), donc. Ajoutons que le *mānavaugha* du SauSu diffère à partir du sixième *guru* de ceux de Śivānanda et de Vidyānanda et, surtout, qu'il compte quatre maîtres de plus[82], ce qui, si on doit ajouter foi à de pareilles listes, ferait vivre Amṛt environ un siècle après les auteurs de la ṚjuVi et de l'ArthaR, qu'on peut placer, semble-t-il, vers le milieu environ du XIII[e] siècle. Ces derniers sont l'un et l'autre cités par Amṛt, cependant que, de son côté, Vidyānanda, dans l'ArthaR, mentionne la Somaśambhupaddhati (SP), dont la date est de 1073 ou 1096. Tous ces indices vont dans le même sens : Amṛt n'aurait guère pu vivre, peut-on croire, avant la fin du XIII[e], ou peut-être même au début du XIV[e] siècle.

Lignée des maîtres de la tradition de Tripurā
selon Śivānanda, Vidyānanda et Amṛtānanda

Śivānanda (ṚjuVi, pp. 218-223)	Vidyānanda (ArthaR., pp. 223-4)	Amṛtānanda (Sausu, 6.5-23)
	divyaugha (cinq maîtres)	
Paramaśiva	Paramaśiva	Paramaśiva
Caryānātha	Caryānātha	Caryānātha
Oḍḍanātha (tretāyuga)	Oḍḍanātha	Krodhamuni
Ṣaṣṭhanātha (dvāparayuga)	Ṣaṣṭhanātha	Ṣaṣṭhīśa
Mitreśanātha (kaliyuga)	Mitreśanātha	Mitreśa
	siddhaugha (six maîtres)	
Lopāmudrā	Lopāmudrā	Lopāmudrā
Agastya	Agastya	Kaṅkalātāpasa
Kaṅkalātāpasa	Kankalātāpasa	
Dharmācārya	Dharmācarya	Dharmācārya
Muktakeśinī	Muktakeśinī	Muktakeśinī
Dīpakācārya	Dīpakācārya	Dīpakanātha

82. Voir le tableau ci-joint.

Śivānanda (ṚjuVi, pp. 218-223)	Vidyānanda (ArthaR., pp. 223-4)	Amṛtānanda (Sausu, 6.5-23)
	mānavaugha	
Jiṣṇudeva	Jiṣṇudeva	Jiṣṇudeva
Mātṛgupta	Mātṛgupta	Matṛgupta
Tejodeva	Tejodeva	Tejodeva
Manojadeva	Manojadeva	Manojadeva
Kalyāṇadeva	Kalyāṇadeva	Kalyāṇanātha
Ratnadeva	Ratnadeva	Paramānanda
Vasudeva	Vasudeva	Svātmānanda
(Śivānanda)		Trilocaneśa
		Deveśa
		Keśaveśa
		Puṇyānanda
		(Amṛtānanda)

Où vécut Amṛt ? De quelle région était-il originaire ? — Là non plus on ne saurait répondre de façon catégorique. Mais, s'il est peu probable que le YH soit un texte du Cachemire, encore moins peut-on assigner Amṛt à cette région. Le ton comme le vocabulaire de la Dī (comme du SauSu) sont bien plus encore que ceux du YH marqués par la Pratyabhijñā telle que l'avait élaborée Kṣemarāja sur la base du Trika d'Abhinavagupta, donc par une pensée « cachemirienne », mais d'une sorte qui a été assez tôt présente dans le sud [83]. Amṛt, dans la Dī, cite plusieurs fois Śivānanda et Vidyānanda, auteurs considérés comme méridionaux. Il cite en outre six fois la Cidgaganacandrikā (CGC) et deux fois le Kramodaya, œuvres qui proviennent selon toute probabilité du sud [84]. Par contre — la Saṃketapaddhati (SP) et le Svacchandasaṃgraha (SvS) mis à part — les œuvres le plus souvent mentionnées sont le NṢA évidemment, le Vijñānabhairava (VBh), cité seize fois, la Parāpañcāśikā [85], onze fois, puis le PH de Kṣemarāja et le

83. Voir par exemple l'emploi très typique du terme *vimarśa* (par opposition à *prakāśa*), ou l'usage de la notion de *viśrānti* (Dī, p. 223, *infra*, p. 268, note 14), etc.
84. A. Sanderson m'indique qu'à son avis la CGC fut composée tout à fait dans le sud, à Sucindram (appelé dans ce texte Pūrṇapīṭha). Il lui semble en outre que cette œuvre, qui reprend l'enseignement d'ouvrages cachemiriens, ne soit jamais citée dans les textes provenant du Cachemire, mais seulement dans les ouvrages sud-indiens de tradition śivaïte non-dualiste cachemirienne. A. Sanderson a particulièrement étudié cette efflorescence méridionale, śivaïte ou vishnouite, liée intellectuellement au Cachemire.
85. Sur ce texte, voir *infra*, p. 163, note 271.

PTV d'Abhinavagupta : autant d'œuvres du Cachemire. On a parfois aussi invoqué dans le sens du Cachemire le maître d'Amṛt : Puṇyānanda, « of Kashmir reputation » comme disait Gopinath Kaviraj, mais il y a de bons esprits [86] pour penser qu'il était lui aussi du sud.

Enfin, Amṛt, quand il donne dans le 6e *paṭala* du SauSu la liste des maîtres qui ont transmis la Śrīvidyā jusqu'à lui, indique (*śl.* 19-20) qu'après Svātmānanda vient Trilocana dont la tradition est méridionale (*dakṣiṇasaṃtāna*) [87]. Sans doute ne sont-ce là encore que des indices. Ils suffisent pourtant, je crois, pour qu'on puisse, sinon affirmer catégoriquement (comme le fait V. D.) qu'Amṛt était du sud, du moins pour penser qu'il est très possible, et même très vraisemblable, qu'il appartenait à la tradition cachemirienne du sud de l'Inde de la Srīvidyā.

Le texte — Les éditions

Le YH et la Dī, bien que très connus et existant, comme nous l'avons dit, en de nombreux mss, n'ont fait l'objet d'une édition critique qu'en 1924. Celle-ci, due à Gopinath Kaviraj, fut rééditée, en y ajoutant le Setubandha de Bhāskararāya, en 1964, dans la Saraswatī Bhavana Granthamālā [88]. Cette édition n'était pas dépourvue de mérites, mais elle avait surtout celui d'exister car, basée sur trois mss (de Bénarès) seulement, elle était très imparfaite. Outre de nombreuses fautes d'impression, elle contenait des erreurs, des passages interpolés, ou obscurs parce que mal reproduits. Les deux introductions de Gopinath Kaviraj fort brèves, étaient aussi peu « informatives » que possible (elles reflétaient d'ailleurs un état des connaissances dépassé maintenant). Cette édition a pourtant été réimprimée en 1981 dans la même collection sans aucune correction. Il fallait la remplacer. Cela a été fait, après plusieurs années de recherches diligentes, par le pdt V. D. [89] qui avait naguère travaillé avec Gopinath Kaviraj et avait notamment ajouté en 1963 une préface sanskrite à l'édition précitée. Étudiant de mon côté ce double texte, j'avais suivi les travaux de V. D. Nous avions discuté ensemble à Bénarès dès 1978 tant du texte

86. Ainsi V. D., cf. *Tantrayātrā*, p. 101.

87. Mais la tradition de Tripurā relève elle-même du *dakṣiṇāmnāya*, c'est-à-dire d'un sud purement rituel et mythique : ce peut être le cas aussi ici, ce que je ne pense pas toutefois.

88. Le texte du YH a paru aussi, avec celui du NṢA et le Setubandha de Bhāskararya, sous le titre *Nityāṣoḍaśikārṇavaḥ*, dans l'Anandashram Sanskrit Series, vol. 53. Mais ce n'est pas une édition critique.

89. *Yoginīhṛdayam amṛtānandayogikṛtadīpikayā bhāṣānuvādena ca sahitam. Anuvādakaḥ saṃpadakaś ca Vrajavallabhadvivedaḥ*, Delhi : Motilal Banarsidass, 1988.

lui-même que des problèmes de sens qu'il pose et nous avions correspondu fréquemment depuis lors sur ces sujets.

Je m'étais d'autre part procuré, grâce au Nepal-German Manuscript Preservation Project, des microfilms de mss du YH et de la Dī. Ce sont les suivants :

— Pour le YH, ms NAK n° 5.4881, śaivatantra 1209 ; sur papier, en devanāgarī, 34 fol., complet, peu ancien ;
— Pour la Dī, ms NAK n° 1.42, śaivatantra 1212 ; sur papier, en devanāgarī et newarī, 128 fol., complet, mais des omissions et de grosses inexactitudes ; et ms. n° 300 de la Kaisar Library, sur papier, écriture newarī, 64 fol., complet, mais endommagé et peu utilisable.

J'ai aussi fait usage d'un ms de la Bodleian Library d'Oxford, fonds Chandra Shum Shere, n° Ch.Sh.Sh.d.372, en devanāgarī, assez incomplet, les fol. existants (2-3 et 33-54) correspondant aux pp. 5-34 et 147-250 de l'édition de V. D. (pp. 5-35 et 125-220 de la première édition) ; mais il est correct et il m'a été utile.

C'est toutefois là peu de choses à côté des dizaines de mss, tirés de bibliothèques de toute l'Inde, consultés par V. D., à côté aussi de l'exceptionnelle connaissance qu'a ce dernier du *traipuradarśana*, dont il continue de rechercher et d'éditer des textes. De tous les mss qu'il a lus du YH et de la Dī, V. D. a finalement retenu huit pour établir l'édition nouvelle qu'il nous a procurée. Sans doute celle-ci n'est pas parfaite, mais elle nous donne pour le YH un texte tout à fait satisfaisant. Pour la Dī, par contre, où le travail était certes plus difficile à faire, un choix critique plus rigoureux des lectures possibles aurait permis d'avoir un texte meilleur, plus dépourvu d'ambiguïtés. Mais il n'est pas aisé de combiner la connaissance traditionnelle d'une doctrine avec une stricte philologie : deux formations s'affrontent là. Du moins peut-on dire tout de même que, même pour la Dī, nous avons maintenant un texte très supérieur au précédent, généralement plus sûr et plus clair. Un plus grand nombre de variantes est donné. J'ai donc suivi cette édition, que j'avais d'ailleurs pu lire sur épreuves avant sa parution. C'est sa pagination et non celle de Gopinath Kaviraj que je donne en marge de ma traduction (même s'il m'est arrivé parfois de ne pas disjoindre des *śloka* que V. D. a découpé et interpolé dans la Dī, suivant en cela l'usage des principaux mss utilisés)[90]. Pour la Dī, je n'approuve pas toujours le texte proposé par V. D. Mais je n'ai pas voulu non plus faire de mon côté une autre édition critique : ce n'était pas du tout mon propos. J'ai donc

90. Cela surtout dans le premier *paṭala* : par la suite je me suis conformé à la présentation du texte (YH et Dī) par V. D.

généralement suivi le texte de cette édition, en me bornant à signaler les points où je suis une lecture différente.

Cela dit, je pense cependant que cette nouvelle édition est, jusqu'à nouvel ordre, celle à utiliser pour étudier le YH et la DĪ. V. D. donne dans l'introduction (pp. 1-5) des précisions sur le choix fait parmi les mss consultés et sur ceux ayant servi à établir le texte. Cette édition, enfin, est accompagnée d'une traduction interprétative en hindi. Dans la mesure où il s'agit là fréquemment d'une glose, celle-ci n'est souvent pas d'une grande utilité à qui veut saisir le sens exact du texte sanskrit. Elle est aussi d'autant moins utile que, quand elle n'interprète pas, elle reproduit en hindi, telle quelle, la terminologie sanskrite. Ainsi est contournée la difficulté, parfois si grande pour nous, qu'il y a à trouver aux termes sanskrits des équivalents acceptables. Mais, s'il y a là pour nous une difficulté, il y a aussi, je crois, une utilité dans la mesure où nous nous trouvons obligés de réfléchir au sens des mots (à l'ensemble de leurs sens et connotations) et, pour cela, de tâcher d'appréhender et de rendre accessibles un univers rituel et religieux et une démarche intellectuelle qui nous sont étrangers.

Ce n'est certes pas ici le lieu pour discuter du problème de la traduction des textes sanskrits. Peut-être peut-on dire tout de même en passant que, quand il s'agit — comme ici pour la DĪ — d'un commentaire, cette traduction doit être aussi fidèle que possible à l'esprit d'un tel commentaire. Celui-ci étant dû à un lettré indien (ce qu'était évidemment Amṛt, en plus d'un initié de sa tradition), il repose avant tout sur la connaissance grammaticale du sanskrit [91] : on verra ce trait en maints passages. Mais le discours du commentateur du YH repose aussi et tout autant sur la connaissance vécue que celui-ci avait des rites comme du système théologico-métaphysique de la Śrīvidyā. D'où inévitablement, quand on doit passer du sanskrit au français, une certaine part d'interprétation. Il ne faut pas, pour être fidèle à l'esprit de la grammaire sanskrite, en arriver à faire une traduction qui ne serait compréhensible que pour le sanskritiste, car elle serait alors inutile. Le rôle du traducteur est à cet égard un peu celui du commentateur qui « interroge le discours sur ce qu'il dit et a voulu dire ; ... il s'agit, en énonçant ce qui a été dit, de redire ce qui n'a jamais été prononcé », si je peux citer ici Michel Foucault [92]. Concilier exactitude et fidélité n'est pas facile. Je n'aurai évidemment pas l'impertinence de croire que j'y suis, même de loin, parvenu. Mais laissons cela !

91. Je renvoie sur ce point aux observations de P.-S. FILLIOZAT dans sa *Grammaire Sanskrite Pâninéenne* (Paris : Picard, 1988).

92. Tout traducteur ne peut que lire avec intérêt le passage, très remarquable, d'où je tire ces quelques mots dans la préface de *Naissance de la clinique* (Paris : PUF, 1963), p. XII-XIII.

II

SPÉCULATIONS — PRATIQUES LES TROIS CHAPITRES DU YOGINĪHṚDAYA

HṚDAYA

Dans le titre, qui peut paraître un peu mystérieux, de notre texte, il y a les mots cœur (*hṛdaya*) et Yoginī. Le cœur, dit le YH lui-même (1.2), c'est le « grand secret » ou mystère (*mahāguhyam*)[93]. C'est, précise Amṛt (Dī, p. 6), une réalité située au-delà des sens, de la parole et de l'esprit (*manovāgindriyātītam*), donc inaccessible à la pensée discursive. C'est le plan où se manifeste (*āvirbhāvabhūmi*) la Déesse qui est conscience d'elle-même (*svasaṃvit*)[94], c'est-à-dire le plan à la fois transcendant et immanent où se déploie son activité divine et cosmique, laquelle opère, en l'occurrence, par le moyen du *śrīcakra* et de la *śrīvidyā* qui, dès lors, apparaissent non pas tant comme un diagramme et un mantra que comme la structure — symbolisée diagrammatiquement et phoniquement, mais essentiellement métaphysique — du dynamisme créateur ou résorbeur (donc, pour l'homme, asservissant ou libérateur) de la divinité.

Cette place accordée au « cœur » comme symbole et comme siège de la Réalité suprême en même temps que comme lieu où celle-ci se révèle et s'éprouve, n'est pas un trait propre à Amṛt. Il s'agit, au contraire, d'une conception fort ancienne, qu'on trouve dès le Veda. Amṛt cite

93. Abhinavagupta (TĀ, 5.73, vol. 3, p. 381) se sert de l'expression *yoginīhṛdayam* — dont il dit : *guptam etad svabhāvataḥ* : c'est par nature caché, secret — pour désigner le point de « repos » en l'Absolu à quoi mène une des pratiques, d'ordre sexuel, de l'*āṇavopāya*. *Etad yoginīnām hṛdayaṃ paramaṃ viśrāntisthānam ata eva svabhāvato guptam*, explique J sans guère préciser. *Yoginīhṛdaya*, en ce cas, est en fait ce qui est le plus souvent nommé *yoginīvaktra*, c'est-à-dire, non pas le visage, mais l'organe ou centre sexuel des Yoginī (cf. TĀ, 29.124-126), la source donc de la félicité de l'émission du sperme (*visargānanda*), qui est vibration de la conscience (*saṃvitspanda*).

Plus loin dans le même texte (*ibid.*, *śl.* 121, p. 430), Abhinavagupta, revenant sur le plan du « repos » dans le Suprême qui est atteint dans la félicité de l'union de Śiva et Śakti, utilise encore la même expression : *yoginīhṛdayaṃ liṅgam idam ānandasundaram | bījayonisamāpattyā sūte kām api saṃvidam ||* « Ce *liṅga*, cœur des Yoginī, qu'embellit la félicité [suprême] engendre, par la conjonction de la semence et de la matrice, [un état de] conscience extraordinaire ». Ici encore, J explique qu'il s'agit d'un état vibrant (*spandanātmā*), d'une pénétration ou absorption en la Conscience suprême (*parasaṃvidāveśa*).

94. Cf. *infra*, p. 100, note 26.

d'ailleurs sur ce sujet (Dī, p. 277) la Chānd. Up.[95]. Mais cette notion se trouve largement reprise et développée par Abhinavagupta (dans le PTV et la PTLv surtout, mais aussi dans le TĀ), par Uptaladeva (dans l'ĪPV) et plus encore peut-être par Kṣemarāja dans la ŚSV (1.15, où le cœur est défini comme « lumière de la Conscience car il est le lieu où tout réside » : *viśvapratiṣṭhāsthānatvāt citprakāśo hṛdayam*), dans le Spanda-nirṇaya, 3.12, comme dans la Parāpraveśikā où le Cœur suprême du Seigneur (*hṛdayaṃ parameśituḥ*) est aussi bien l'Énergie suprême que toutes les autres (*parādiśaktirūpā*), identique à l'univers tout en le transcendant (*viśvātmakaṃ taduttīrṇam*), la Conscience fulgurante elle-même (*sphurantīṃ saṃvidam*) : autant d'expressions que nous retrouverons en différents points de la Dī. A cet égard — comme à tant d'autres —, Amṛt s'inscrit dans la lignée du Trika et de la Pratyabhijñā.

Tout cela est secret parce que difficile à comprendre, formant une gnose libératrice dont la connaissance comme la pratique rituelle-spirituelle est réservée aux seuls initiés. Le caractère ésotérique de l'enseignement du YH est ainsi marqué dès l'abord. Il est expressément rappelé au début comme à la fin de l'ouvrage (1.3-5, 3.201). C'est là, certes, une clause de style dans ce genre de textes. La réalité de cet ésotérisme se voit toutefois à la difficulté même qu'il y a à appréhender le sens de maints passages de l'œuvre, dont l'hermétisme forme sans aucun doute un trait distinctif. Il s'agit pour le YH d'exposer, dans le secret, le sens intérieur, spirituel, du diagramme et du mantra de Tripurasundarī et par là même leur portée et surtout leur usage salvifiques, la théorie n'ayant de sens que pour orienter et contribuer à organiser la pratique rituelle-spirituelle de l'adepte. Assurément, cette sorte d'ésotérisme lié à la pratique n'est pas propre au YH. Il se trouve à des degrés divers dans tous les tantras et āgamas, comme dans les textes du Pāñcarātra. Il se trouve en fait déjà dans les Upaniṣads, mais plus encore dans les textes tantriques. Mais il est, si l'on peut dire, particulièrement marqué ici, que ce soit dans le YH ou dans la Dī.

Yoginī

La Yoginī, c'est la Déesse, Tripurasundarī. Elle est ainsi nommée, dit Amṛt (Dī, p. 7), parce qu'elle manifeste la conjonction (*yoga*), la

95. Sur le cœur dans le védisme, voir J. Gonda, *The Vision of Vedic Poets* (La Haye, 1963), ch. xii, « Some notes on the function of the heart ». Voir aussi les observations de J. Varenne dans la Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad, vol. 2, pp. 58-62. Sur la notion de cœur dans le Trika, je renvoie à l'étude de P. Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Śiva* (Albany, 1988), intéressante synthèse sur le sujet, avec de nombreuses références textuelles.

collection, l'ensemble des choses formant l'univers. Les Yoginī, dit-il ailleurs (p. 119), portent ce nom car elles sont en éternelle union (*yoga*) avec Śiva, ce qui est évidemment aussi et au premier chef le cas de la Déesse. Mais ces gloses traditionnelles offrent peu d'intérêt sinon en ce qu'elles rappellent la nature à la fois immanente et transcendante de la Śakti et son inséparabilité d'avec Śiva — aspects essentiels tant, métaphysiquement, de l'énergie divine que, théologiquement, de la Déesse vis-à-vis du Dieu.

Ce qui est plus intéressant, c'est la place de la Déesse et des divinités féminines dans la tradition de Tripurā. Celle-ci, comme les autres *āmnāya* du Kula, se rattache, comme on l'a dit (ci-dessus, p. 34, à un ancien fonds de pratiques et de spéculations. Ce furent sans doute à l'origine celles de groupes d'ascètes plus ou moins marginaux — des Kāpālika — dont le culte, les rites, faisaient une place essentielle à la possession par des déités féminines, redoutables même pour leurs dévots, qu'elles dévoraient s'ils ne parvenaient pas à les apaiser et où l'identification à la déité prenait la forme de la transe et de la possession (*āveśa*) bien plus que de l'union mystique. On trouve cela, par exemple, dans le Jayadrathayāmala (JRY) [96], avec le culte de Kālī sous la forme notamment de Kālasaṃkarṣiṇī, la ' Destructrice du Temps '. Ces déesses redoutables, hantant les champs crématoires, étaient entourées de divinités féminines inférieures, mais cependant dangereuses : les Yoginī. L'aspect cruel, l'érotisme mystique, de ces pratiques, la transgression des règles hindoues de pureté qui les caractérisait, n'empêchaient d'ailleurs pas les textes qui les prescrivaient de contenir des exposés subtils et complexes sur la nature et le jeu des énergies incarnées par ces déesses avec, dans certains cas du moins, l'affirmation de l'existence d'un Absolu masculin, aspect le plus haut de la divinité : celui de Śiva, Maître des énergies (*śaktimān*).

On a donc affaire là à des traditions qu'on peut dire śākta, puisque la divinité principale, celle qui est adorée en principal et les formes divines qui l'entourent (les douze Kālī, par exemple) sont féminines, le culte étant celui de ces entités. Dans les trois-quarts du JRY, ainsi, Bhairava est subordonné à la déesse Vīryakālī qui est la Réalité

96. Ce vaste ouvrage (plus de 24.000 *śloka*), appelé parfois Tantrarājabhaṭṭāraka, « Le Vénérable Roi des tantras », est divisé en quatre *ṣaṭka*, et consacré à plus de cent formes de Kālī et à leur culte. On y trouve à la fois des cultes de possession et l'union mystique. Il existe en ms au Népal. Cf. HTSL, pp. 44-46. Il a été partiellement étudié par A. Sanderson, qui pense qu'il fut composé au Cachemire. M. Dyczkowski a examiné l'ensemble des textes se rattachant au JRY dans *The Canon of Śaivāgama* (Albany, 1988), où il exploite (sans le dire explicitement) l'enseignement d'A. Sanderson (qui a résumé le résultat de ses recherches dans l'article « Śaivism and the Tantric Tradition » cité ci-dessus, note 37).

suprême elle-même, créatrice et destructrice[97]. Mais ces traditions pouvaient être également śaiva dans la mesure où elles plaçaient métaphysiquement (ou parfois théologiquement) au sommet de la hiérarchie divine un Maître des Énergies (Paramaśiva) transcendant toutes les catégories, au-delà de la manifestation cosmique (*viśvottīrṇa*), parfois aussi conçu comme vide d'énergie(s) (*śaktiśūnya*) en tant que plan absolument transcendant de la pure Conscience[98]. On voit dès lors qu'il est des cas — et notamment dans les *āmnāya* du Kula, mais aussi dans des textes plus anciens, le JRY par exemple — où il n'est guère possible d'opposer nettement śivaïsme et śaktisme[99]. Si la distinction peut se faire au niveau du culte et surtout à celui du temple — qui sera soit celui d'un aspect de Śiva, soit celui d'une forme de la Déesse, ou d'un groupe de déesses — donc aussi au niveau des « sectes » ou des groupes d'ascètes (encore qu'ils n'adorent souvent pas qu'une seule déité, mais un panthéon où se trouvent dieux et déesses), cela devient parfois beaucoup plus difficile au plan des textes, qui d'ailleurs reflètent sans doute des élaborations théoriques postérieures aux pratiques qu'ils décrivent. Dans le cas, par exemple. du YH, œuvre à la gloire de la Déesse, c'est Bhairava qui enseigne cette dernière. Sans doute le fait-il « sur l'ordre » (*ājñā*) de celle-ci, mais parce qu'elle n'est que la forme prise par sa volonté (*madicchārūpā*, 3.202) — or *icchā*, on le sait, est la plus haute des énergies de Śiva. La position d'Amṛt est encore plus nette, lui qui cite une fois la formule bien connue : « Le monde entier est Ses Énergies, mais le maître des énergies est Maheśvara », mais qui surtout ne cesse de rappeler la suprématie de Paramaśiva et le fait que la réalisation mystique la plus haute est celle de la fusion en cet aspect suprême de la divinité (*paramaśivādvaitabhāvanā*). Certes, il s'agit là d'un plan transcendant,

97. Cf. A. SANDERSON, *op. cit.*, note précédente.

98. L'Inde a toujours eu tendance à considérer la conscience comme inactive en son plan supérieur, comme un pur « témoin » (*sākṣin*). C'est du côté de la *prakṛti*, non du *puruṣa*, que se trouve l'activité. Certes, les métaphysiques tantriques (dont le YH et la Dī sont de bons exemples) voient la conscience comme active : elle est *vimarśa*. Elles paraissent cependant réserver toujours un plan transcendant où toute activité disparaît, ou est inévoluée : reste d'un ancien dualisme ?

99. Ceci pour les tantras, car les āgamas sont en général beaucoup plus nettement śaiva. Mais leur doctrine est précisément considérée par Abhinavagupta comme la moins haute. De celles qu'il cite dans la liste classique — Siddhānta, Vāma, Dakṣina, Mata, jusqu'au Kula et au Trika — toutes, sauf la première, qui est celle des āgamas, sont à des degrés divers marquées de śaktisme.

Tout cela fait qu'on ne saurait guère opposer tantrisme et śaktisme. D'abord parce que ce sont là deux catégories difficiles à cerner, comme à définir l'une par rapport à l'autre. Ensuite parce que la polarité masculin/féminin, avec le rôle de la *śakti*, est un des aspects importants du tantrisme. Sans doute y a-t-il des traditions tantriques essentiellement « masculines » et d'autres (āgamiques notamment) où le rôle de la *śakti* est limité. Mais il n'y a pas, semble-t-il, de texte ou de culte śākta qui ne soit tantrique.

au-delà des trente-six *tattva*, lesquels découlent du principe suprême, la Conscience, *saṃvit*, face énergétique du Suprême. Mais à tous les plans Śiva et la Déesse sont inséparables. C'est l'un comme l'autre, indivis, que l'adepte peut saisir dans la « jaillissante irradiation de la Conscience suprême nommée Mahātripurasundarī » (*mahātripurasundarīnāmadheyaparacitkalollāsa*) : Dī, p. 229). Pourtant, il est peut-être permis de dire qu'au-delà et à travers une pratique śākta, le but ultime reste, métaphysiquement, śaiva [100].

Cette déesse est entourée de divinités féminines secondaires, les Yoginī. Mais elle est elle-même la première d'entre elles. Elle préside à leur activité. Ces Yoginī sont les *āvaraṇadevatā* issues de la déité centrale, accomplissant chacune à sa place et à son niveau cosmique (ou, ce qui revient au même, dans la partie du *śrīcakra* où elle se tient) les fonctions que lui délègue la Déesse. Comme le dit YH, 3.194, après avoir prescrit le culte des Yoginī : en réalité « c'est Toi seule, Enchanteresse des mondes, qui joues sous la forme de ces [Déités] ».

Sans doute l'idée de l'expansion et du chatoiement de l'Un par ou à travers le multiple est-elle ancienne en Inde. Cette conception des rapports entre les Yoginī et Tripurasundarī exprime pourtant aussi une élaboration métaphysique ultérieure d'un de ces (cultes auxquels nous faisions allusion ci-dessus) de déités féminines plus ancien et à l'idéologie beaucoup moins sophistiquée. Faut-il voir dans les déités bruyantes (*ghoṣiṇī*) qui, dans l'Atharvaveda (XI.2,31), accompagnent Rudra les ancêtres des Yoginī? — Notons du moins cette référence atharvanique. En tout cas, dès le ve siècle (avec l'inscription de Gangdhar — d'ailleurs viṣṇuite — de 424-25 de notre ère) l'existence est attestée de divinités féminines redoutables et hurlantes. Il n'y est pas question de Yoginī, certes, mais de « mères » (*mātṛ*) et surtout de Ḍākinī; or, par la suite et notamment ici (YH, 2,60; Dī, p. 190, *infra*, p. 242, note), les Ḍākinī viennent toujours en tête d'un des groupes traditionnels de Yoginī [101].

Diverses hypothèses ont été formées au sujet de l'origine de ces dernières, que P. C. Bagchi notamment voulait voir venir de la Haute

100. C'est pourquoi je me suis permis de qualifier de « śāktaśaiva » les textes ou les traditions où l'on trouve cette conception.

101. Ce sont les Yoginī présidant aux *dhātu*, les éléments constitutifs du corps. On les désigne parfois de l'expression Ḍādi, « Ḍā, etc. » : celles dont les noms commencent par Ḍā. Déités présentes dans le corps, ces Yoginī contribuent à le diviniser, à le mettre en corrélation avec — à le pénétrer de — ces énergies qui sont aussi animatrices du cosmos.

Les Ḍākinī jouent un rôle important dans le bouddhisme tantrique, notamment dans la littérature du Saṃvara, laquelle n'est pas sans liens, semble-t-il, avec les tantras hindous. Voir à ce sujet A. SANDERSON, « Purity and Power » déjà cité, note 20, où il précise ce point.

Asie [102] — théorie qui sans être absurde n'est en rien confirmée et surtout dont on ne voit pas la nécessité, car ces déités peuvent tout aussi bien (et même mieux) être autochtones. Nous avons vu que le culte des Yoginī semble avoir formé le niveau le plus ancien de ce qui est devenu le Kula. Leur culte est celui des Yāmalatantras (tel le Picumata du Brahmayāmala) et des Śaktitantras (Siddhayogeśvarīmata et Mālinīvijayottara, par exemple, qui sont des textes anciens du Trika).

Les Yoginī sont en général, dans les Purāṇas et les tantras, au nombre de soixante-quatre, chiffre traditionnel (il y a aussi traditionnellement divers groupes de soixante-quatre tantras, celui du NṢA, par exemple), qu'on interprète le plus souvent comme huit fois huit, c'est-à-dire huit fois les *aṣṭamātṛkā* (qui sont en fait soit au nombre de huit, soit à celui de sept plus une : les *saptamātṛkā* [103]. On peut aussi y voir quatre fois seize, nombre lunaire, ce qui soulignerait un autre aspect de ces déités féminines [104]. Le YH mentionne une fois (3.193) soixante-quatre crores de Yoginī : 640 millions ! — à qui il faut faire un culte « huit fois huit fois » (*aṣṭāṣṭakaṃ tu kartavyam*, 3.194). Toutefois, les Yoginī étagées autour de la Déesse dans le *śrīcakra*, tout en se répartissant en huit groupes puisque la structure du *cakra* l'exige [105], sont au nombre très atypique de soixante-dix-huit [106] et ce ne sont pas celles des listes purāniques. En fait, pour le YH (2.60-61, 3.30) comme pour le NṢA, les Yoginī sont des aspects (*rūpa*) de la Déesse. Notre texte nomme ainsi aussi bien les Ḍākinī, etc., régentes des éléments de base du corps (*id.*) que les huit Mères régentes des huit groupements de phonèmes (*vargāṣṭaka*, YH, 2.60-61), ou que d'autres déités présentes dans le *śrīcakra*. Sous toutes ces apparences, les Yoginī sont les formes que prend la Déesse en tant qu'elle anime le corps humain ou dans son jeu cosmique : « quand elle se trouve sous l'aspect des Yoginī, dit le YH, 2.61, [la Déesse] resplendit en ayant l'univers pour forme ».

102. « On foreign elements in the tantras » dans l'ouvrage déjà cité, *Studies in the Tantras, Part I*

103. Sur ces diverses « Mères » on se reportera utilement à M.-T. de Mallmann, *Enseignements Iconographiques de l'Agni-Purāṇa*, chap. VII « Devī » et VII « Les Soixante-quatre Yoginī » (Paris, PUF, 1963).

104. Il y a on le sait seize Nityā, mentionnées dans le YH, 3.113 et énumérées Dī, p. 308 (cf. *infra*, p. 336, note 230). Tripurasundarī en est la première. La Dī, dans ce cas, cite le NṢA, 1.26-28.

105. Voir tableau, *infra*, p. 288.

106. Cf. *infra*, p. 312, note 126.

MÉTAPHYSIQUE

Comme nous l'avons vu, du point de vue métaphysique, le YH est un texte śāktaśaiva, dont les conceptions sont celle du śivaïsme non-dualiste de tradition cachemirienne.

Pour lui, la plus haute Réalité, *paramaṃ mahat* (1.35), *mahātattva* (2.76), est transcendante, sans parties (*niṣkala*, 1.27, 2.50), au-delà du temps et de l'espace (1.35), pure lumière (*prakāśa*, 1.11, 2.74), pure Conscience aussi (*saṃvit*, 1.10), identique au phonème *A* (1.10). Cette Réalité — qu'est aussi la *śrīvidyā*, la forme phonétique de la Déesse — se répand, fulgure (*sphurattā*, 1.10-11) en une jaillissante irradiation, *ullāsa* (3.7), telle une vague lumineuse (*sphuradūrmi*, 1.10), qui est le fait du dynamisme parcellisant de la Conscience, *citkalā* (3.7), laquelle, par sa propre volonté, *svecchayā* (1.9), fait apparaître l'univers composé des trente-six *tattva* de Śiva à la terre (2.32-33), cet univers étant lui-même tout entier pénétré de cette Énergie, c'est-à-dire de la Déesse, immanente à lui, qui produit tout cela comme par jeu (*krīḍā*, 2.76). Tous les niveaux de l'univers, des dieux à la terre, ne sont en définitive que la Déesse elle-même, suprême splendeur, *paraṃ tejas* (1.72), « entourée des vagues fulgurantes de l'ensemble de ses énergies » (*tadīyaśaktinikarasphuradūrmisamāvṛtam*, 1.55), univers dont elle prend lumineusement conscience, *prakāśāmarśana*, sur l'écran ou le substrat qu'elle forme elle-même, *ātmabhittau* (1.56), Conscience vibrante, *spandarūpiṇī* (2.18), qui est aussi félicité ou béatitude suprême, *paramānanda* (*id.*), ou masse de félicité, *cidānan-daghana* (1.13 — expression appliquée au *śrīcakra*).

Tout se passe ainsi dans et par le jeu de l'autonomie créatrice de la Conscience qui est l'Énergie suprême, *paramaśakti* (1.9), immanente à l'univers, *viśvarūpiṇī* (*id.*), c'est-à-dire ayant l'univers pour forme manifeste ou pour apparaître, tout en le dépassant, au plan de la plus haute Réalité « qui brille dans le flamboiement de l'essence du jeu divin », *divyakrīḍārasojjvale* (2.76), qui est « sans division, suprême, subtile, imperceptible, sans existence concrète objective, suprême Réalité au-delà du ciel intérieur, lumière et félicité, transcendante en même temps qu'identique à l'univers » (2.73-74).

Comme je l'indiquais plus haut (p. 44), c'est cette métaphysique, comme la terminologie dans laquelle elle s'exprime, qui amène à penser que le YH est un texte de tradition cachemirienne élaboré en un temps où la Pratyabhijñā existait déjà. Comme on le disait aussi (p. 49), la Dī est encore plus marquée par ces doctrines śivaïtes non-dualistes, car elle accentue et développe ce que le YH ne faisait qu'esquisser. Par exemple, si la Réalité suprême, pour le YH, est *prakāśa*, pour Amṛt ,Śiva est en effet lumière, mais Śakti est *vimarśa*,

leur union étant *prakāśavimarśamaya*, or le terme de *vimarśa* n'est jamais employé en ce sens dans le YH, ni, il me semble, dans le NṢA [107]. *āmarśa(na)*, il est vrai, a ici (1.56), comme dans les autres textes de la Pratyabhijñā et du Trika d'Abhinava, la même valeur que *vimarśa*, mais l'emploi de ce dernier terme est important car il est tout à fait caractéristique de la doctrine des héritiers intellectuels d'Abhinavagupta.

Mais si une certaine conception de la divinité et de la façon dont celle-ci manifeste l'univers et le résorbe — dont, aussi, elle sauve l'adepte par sa grâce — est nécessairement inhérente au YH, texte porteur d'un enseignement secret, celui-ci a avant tout pour raison d'être de montrer, par la compréhension vécue de cet enseignement tel que le contiennent ou l'expriment secrètement le diagramme, le mantra et le culte de la Déesse, une voie pratique vers la libération en ce monde, *jīvanmukti*. C'est cela même qu'exposent les trois *paṭala* formant cet ouvrage, consacrés respectivement au *śrīcakra*, forme symbolique de la divinité dans son activité cosmique, à la *śrīvidyā*, son mantra, qui est la forme phonique, essentielle, de Tripurasundarī, à la *pūjā*, enfin, au culte de la Déesse qui se fait au moyen du *cakra* et de la *vidyā*.

SAṂKETA

Il faut d'abord remarquer que les trois chapitres du YH sont appelés (ou nommés dans leurs colophons) *cakrasaṃketa, mantrasaṃketa* et *pūjāsaṃketa*. Le texte lui-même (1.6-7) indique que la science ou gnose qu'il faut acquérir est celle du « triple *saṃketa* de la Déesse » : *trividhas tripurādevyāḥ saṃketaḥ* (p. 12) [108].

Il y a là un terme important, soulignant un aspect essentiel de l'enseignement du YH : la rencontre, la co-présence dynamique, féconde et salvifique de Śiva et de Śakti, — de Bhairava et de Tripurasundarī — dans le *cakra*, le mantra et le culte. Dans ces trois cas (et ce point ressort clairement, comme on le verra, de plusieurs passages de la Dī) la cause première de la puissance et de l'efficacité du mantra et du diagramme, comme des rites du culte, se trouve dans l'union de Śiva et Śakti qui s'y produit. C'est parce que le Dieu et la

107. On trouve *vimarśana* dans le YH (2.82), mais il s'y agit d'un état de conscience de l'adepte.

108. Le YH et la Dī emploient indifféremment les formes *saṃketa* et *saṃketaka*, qui ont le même sens : *saṃketavat saṃketakaḥ*, dit Amṛt (Dī, p. 12). Cf. *infra*, pp. 104-105, note 52.

Déesse sont d'accord (*saṃketa*) pour être présents ensemble, unis, au centre du *śrīcakra* (ou globalement en celui-ci) que ce diagramme, animé, créé, mis en mouvement, par cette union féconde apparaît — et, avec lui, le cosmos. C'est parce qu'ils sont présents dans la *śrīvidyā*, dont les trois parties et les quinze phonèmes sont montrés comme animés de diverses façons par l'interaction créatrice de ces deux principes complémentaires, que la connaissance de cette *vidyā* donne la libération. C'est enfin parce que, dans le culte, l'adepte intériorise, rejoue et adore cette union divine et finalement s'identifie à elle, se fond en elle, qu'il acquerra des pouvoirs surnaturels et parviendra à la libération en vie.

Premier Chapitre

CAKRASAṂKETA (*śl.* 8-86)

Il n'est pas question dans ce chapitre du tracé matériel du *śrīcakra*. Ce tracé ne sera mentionné, très brièvement, que dans le troisième *paṭala* (3.95-97), après les *nyāsa* et le culte de Sūrya. Il s'agit ici de son apparition métaphysique, de son ontogenèse et, avec elle, de la naissance du cosmos par l'effet du déploiement de l'énergie divine, du jeu de la Déesse. Ce déploiement est décrit sous les espèces des différentes parties constitutives du *śrīcakra*, avec les énergies et déités qui y agissent : avec qui et par qui il apparaît et qui résident en lui. Le *cakra* est donc à la fois un diagramme symbolique à usage rituel et un schéma cosmique, ou plutôt est-il le cosmos lui-même en train de naître (pour ensuite se résorber par retour à son point central). Tout ce processus, enfin, est envisagé moins au plan cosmique proprement dit qu'en tant qu'il doit être imaginé, « réalisé » intérieurement par le *sādhaka* au moyen de la méditation créatrice identifiante qu'est la *bhāvanā*.

Il faut souligner l'importance de cette *bhāvanā*. Tout ce que l'adepte doit atteindre dans ce chapitre du YH (comme dans les deux autres) s'obtient par elle, c'est-à-dire par une méditation intense qui, faisant apparaître intérieurement la réalité méditée — divinité, énergies, *cakra, mudrā*, etc. —, permet de la voir distinctement, puis de se l'assimiler (ou de s'y assimiler) par une saisie mentale intense, une fixation sans distraction, mobilisant toutes les forces du psychisme en le saturant en même temps de la réalité évoquée. Que la *bhāvanā* ne soit, comme certains peuvent le penser, qu'une méthode d'auto-suggestion hypnotique ou d'hallucination dirigée, ou qu'elle corresponde à une expérience spirituelle authentique et enrichissante, c'est

en tout cas certainement une pratique qui joue un rôle fondamental dans le YH et dans la Dī[109].

Dans un premier temps (*śl.* 10-21), l'adepte suit mentalement le déploiement du *śrīcakra* à partir du point central, le *bindu*, jusqu'au quadrilatère externe, c'est-à-dire de l'Énergie première, la Déesse, unie à Śiva et rassemblée sur elle-même en vue de créer, jusqu'au monde empirique, en passant par les enceintes ou étapes intermédiaires successives du *śrīcakra*. Chacun de ces *cakra* constitutifs du diagramme est associé à des énergies divinisées, par le jeu desquelles il apparaît, ainsi qu'à des phonèmes. Ils doivent en outre être envisagés par l'adepte comme correspondant aux divisions cosmiques que sont les cinq *kalā* (de *śāntyatīta* à *nivṛtti*, *śl.* 19-21), homologation normale puisque le *śrīcakra* est le cosmos même[110].

Le mouvement est alors inversé (*śl.* 22-36) : après avoir énuméré chacune des énergies divines présentes dans les neuf portions constitutives du *śrīcakra*, en allant de l'extérieur vers l'intérieur (*śl.* 22-24), le YH indique qu'il faut se représenter, recréer en soi et s'assimiler (*bhāvayet*) les neuf *cakra* en question au niveau des *cakra* du corps subtil, eux aussi au nombre de neuf[111]. Cette *bhāvanā* est intéressante en ce qu'elle se poursuit au-delà du *bindu* par l'*uccāra* de huit plans subtils du son, d'*ardhacandra* à *unmanā*[112], pour s'achever au plan transcendant où Tripurasundarī est unie au suprême Śiva (*śl.* 25). On passe donc, dans cette pratique, du plan diagrammatique au plan phonique, le son (ou plutôt le phonique, car à ce niveau-là aucun son perceptible n'existe plus) apparaissant en quelque sorte comme la

109. Amṛt, dans la Dī, souligne évidemment bien plus que le YH lui-même le rôle de la *bhāvanā*. Sur celle-ci, voir l'étude de Fr. CHENET, « *Bhāvanā* et créativité de la conscience » parue dans *Numen*, XXXIV, fasc. 1, 1987, pp. 45-96. Du même : « De l'efficience psychagogique des mantras et yantras », *in Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*, pp. 65-78.

110. Notons au passage que ce symbolisme cosmique du *śrīcakra*, s'il se rencontre aussi dans les *cakra* ou *maṇḍala* d'autres divinités, notamment des déesses dont le culte est décrit dans les tantras, n'est pas une caractéristique constante ni nécessaire des diagrammes à usage rituel, dont le symbolisme peut être d'un tout autre ordre. Sur ce point, cf. H. BRUNNER, « *Maṇḍala* et *yantra* dans le śivaïsme āgamique : définition, description, usage rituel », *in Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*, pp. 11-31.

111. On pense généralement qu'il y a six/sept *cakra* corporels : ce sont les « *ṣaṭcakra* ». Mais le nombre peut en varier selon les besoins. Ici il en faut neuf puisqu'ils sont mis en correspondance avec les neuf parties du *śrīcakra*.

112. Ces étapes sont celles de l'amuissement de la vibration sonore nasale depuis l'*anusvāra*, le *bindu*, jusqu'à *unmanā*, plan de la fusion dans le silence transmental, transcendant. On les trouve dans le cas de l'*uccāra* de la plupart des *bījamantra* que termine le *bindu*.

prolongation subtile du spatial [113] pour retourner dans l'absolu, qui est d'ailleurs aussi le plan suprême de la Parole : *parāvāk* (*śl.* 36). On notera que dans ce passage le YH indique deux fois (*śl.* 10 et 24) que la nature essentielle du *śrīcakrā* est celle de la *kāmakalā*, c'est-à-dire de l'union de Śiva et Śakti (en même temps qu'un diagramme phonétique situé en son centre) : c'est là une notion importante (v. *infra*, p. 110).

Cette Parole suprême est à l'origine de toute la manifestation car elle la détient archétypalement en elle [114]. Aussi bien le *sādhaka* doit-il alors se représenter l'énergie divine tournée vers la création limitée (*kalā*), faisant (ré)apparaître l'univers avec les quatre plans de la Parole, les quatre énergies divinisées Ambikā, Vāmā, Jyeṣṭhā et Raudrī, puis les quatre *pīṭha* et les quatre *liṅga*, ainsi que les phonèmes, tous ces éléments étant eux-mêmes mis en correspondance avec quatre points du corps subtil et les quatre modalités de la conscience, *jāgrat*, etc. (*śl.* 37-49). Toutes ces formes sont en outre conçues comme produites par la *śrīvidyā* (*śl.* 48). Ce tracé du *śrīcakra*, dit le YH (*śl.* 50), c'est l'univers, la forme du cosmos produite par la volonté (*icchā*) divine ; c'est l'apparaître formel de la Conscience suprême. Ce plan où naît le cosmos, cette source de l'univers où apparaît le triple aspect de l'Énergie, doit aussi être vu dans le triangle central du *śrīcakra*, sous la forme du couple divin de Kāmeśvara et Kāmeśvarī [115], formes anthropomorphes sous lesquelles l'adepte adorera là la toute-puissance divine. « C'est sous cette forme, dit le YH (*śl.* 55) que se tient la suprême Splendeur ayant pour corps le *śrīcakrā*, entourée des vagues fulgurantes de l'ensemble de ses énergies ».

On a là la plénitude du désir de la Conscience divine qui, on l'a vu (ci-dessus, p. 59), perçoit en elle-même l'univers dont elle forme le substrat (*śl.* 56). Ce désir d'agir, quand il se précise, devient énergie d'activité (*kriyāśakti*) [116], laquelle, dit notre texte (*śl.* 57), est appelée *mudrā* « car elle réjouit et fait s'écouler l'univers ». Les *śl.* 57-71 vont alors décrire dix *mudrā* qui sont autant d'aspects de cette énergie

113. Peut-être peut-on rappeler ici que *śabda* est le *guṇa* de l'espace (*ākāśa*) : il y a un lien entre spatial et sonore, lequel est aussi temporel, car le temps est né de l'espace primordial. Le passage en continu du visuel au verbal, de l'espace au son et au temps, est donc facilement concevable.

114. La Śrīvidyā (et particulièrement la Dī) fait sienne la cosmogonie de la Parole du Trika. Les éléments de départ de cette cosmogonie sont anciens, bien antérieurs aux développements qu'en a donné Abhinavagupta. Sur ceux-ci, voir le 3ᵉ *āhnika* du TĀ et le Parātriṃśikāvivaraṇa (qu'a édité et traduit R. Gnoli). J'ai étudié ces notions dans mes *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la Parole*, travail repris dans *Vāc. The Concept of the Word in selected Hindu Tantras* (Albany, SUNY Press, 1990).

115. Ce sont, comme on l'a dit, les divinités premières du *dakṣiṇāmnāya*, dont relève Śrīvidyā (ci-dessus, p. 38).

116. On trouve dans le YH la série habituelle et le jeu des trois énergies de Śiva : *icchā*, *jñāna*, *kriyā*.

présente dans le *śrīcakra*. La première est présente partout dans le diagramme (*vyāpakā*), cependant que les neuf autres le sont dans chacune de ses neuf parties constituantes, en allant de l'extérieur vers le centre (nous les retrouverons au troisième chapitre dans la *śrīcakrapūjā* — voir tableau, p. 334). Les *mudrā* sont aussi présentées comme naissant du jeu des énergies divines, mais dans une perspective centripète : ce sont des étapes du retour au Centre. Dans la pratique rituelle, en effet, les *mudrā* sont des gestes autant que des attitudes mystiques marquant des moments du culte ou de l'ascèse, donc du procès d'identification de l'officiant à la divinité [117]. Ce détour par ces formes relevant de l'énergie d'activité achevé, le YH opère un retour au point de départ en disant que l'adepte doit sans cesse intensément méditer (*bhāvayet*) la splendeur suprême (*paraṃ tejas*) qui est la volonté divine, c'est-à-dire la source divine du tout (*śl.* 72).

Le chapitre se termine (*śl.* 73-86) par deux autres façons de concevoir, c'est-à-dire de percevoir dans la méditation (*vāsanāntaram*) [118], le *śrīcakra*, en l'envisageant successivement comme divisé en trois portions, du centre vers l'extérieur, puis comme formé de ses neuf parties, de l'extérieur vers le centre, donc dans le sens de l'émanation puis dans celui de la résorption.

On voit ainsi que ce chapitre, dont l'exposé peut à première lecture paraître assez décousu, est en réalité bien structuré. Émanation et résorption s'y succèdent. Le jeu des parties du *śrīcakra* lui-même (*śl.* 8-21), puis celui des énergies, fait apparaître la manifestation, cependant que la *bhāvanā* avec l'*uccāra* de *HRĪṂ*, puis le jeu des *mudrā*, orientent l'adepte dans le sens de la résorption, c'est-à-dire l'acheminent vers le centre, autrement dit vers la délivrance. Avec ces différentes façons d'envisager le *śrīcakra*, se trouvent décrites toutes les entités divines et cosmiques qui s'y trouvent, ce qui permet en même temps d'en montrer le dynamisme émanateur ou résorbeur. Comme tout cela, en outre, apparaît dans l'esprit de l'adepte, devant les yeux de son esprit, par le moyen de la *bhāvanā*, qui conjoint le dynamisme propre au *śrīcakra* et celui de la conscience de l'adepte, celui-ci se trouve par là même acheminé vers le salut.

117. Le YH (*śl.* 57-71) ne donne de ces *mudrā* que la signification métaphysique en tant que jeux de l'énergie d'activité dans la structure cosmique du *śrīcakra*. La DĪ (pp. 75-89) en décrit les formes manuelles, mais en entremêlant complètement le physique-gestuel et le métaphysique. On notera que le passage de la DĪ relatif à la *mudrā* Unmādinī renvoie implicitement (peut-être), à une pratique sexuelle (cf. *infra*, p. 162, note 269). Sur la nature des *mudrā* selon le YH et le TĀ, cf. A. PADOUX, « The body in tantric ritual : the case of the *mudrās* », *in* T. GOUDRIAAN, ed., *The Sanskrit Tradition and Tantrism* (Leiden, Brill, 1990).

118. Sur cette expression, voir *infra*, p. 112, note 77, et *passim*. (Cf. index *sv vāsanā*). Il s'agit en fait de *bhāvanā*.

Le *śrīcakra* pose à qui l'étudie un problème d'ordre historique : d'où vient, à quand peut remonter, ce diagramme aujourd'hui si répandu et que nous trouvons, semble-t-il, dès les premiers textes du Traipuradarśana ? Il ne me paraît guère attesté, que je sache, dans de plus anciens tantras, ni dans les āgamas. Les diagrammes à usage proprement rituel — *cakra, yantra, maṇḍala* — sont certainement anciens : ils sont présents dans les āgamas et on peut sans doute en faire remonter l'origine aux tracés rituels du brahmanisme. Il ne paraît toutefois guère possible, pour le moment, de suivre l'histoire de ces formes géométriques [119].

Deuxième Chapitre

MANTRASAṂKETA (85 *śl.*)

Le deuxième *paṭala* commence par l'énumération des neuf *vidyā* — des neuf mantras — des « Maîtresses des *cakra* » (*cakreśvarī*), déesses régentes de chacun des neuf *cakra* constituant le *śrīcakra* (*śl.* 2-4). L'adepte doit imposer, par *nyāsa*, ces *vidyā* sur les neuf centres (*akula*, etc.) de son corps subtil (*śl.* 5-7), puis concentrer sa pensée sur chacun d'eux en associant à chacun une des *cakreśvarī*, dont il faut alors faire le culte (*pūjayet*) dans les neuf parties du *śrīcakra* (*śl.* 12), ces déités n'étant d'ailleurs en leur nature essentielle rien d'autre que l'unique et suprême Mahātripurasundarī (*śl.* 13).

Mais le *mantrasaṃketa*, c'est-à-dire, dit Amṛt (Dī, p. 117), l'exposé du sens secret (*gūḍārthapradarśanam*) de la *śrīvidyā*, consiste essentiellement à en donner six « sens » (*artha*), c'est-à-dire six façons différentes d'en saisir et d'en expérimenter par la *bhāvanā* la nature intrinsèque et la signification cachée. Un tel sens est peu facile à exposer et, de fait, certains des *śloka* 16 à 80 de ce chapitre sont parmi

119. On trouvera un exposé des méthodes traditionnelles pour tracer le *śrīcakra* dans l'introduction de la Saundaryalaharī (Adyar, 1948), pp. 2 sq. Voir aussi N. J. BOULTON & D. NICOL, « The Geometry of the *śrīyantra* », *Religion*, vol. 7, 1, 1977, pp. 66-85. Diverses indications et la discussion des méthodes de tracé utilisées se trouvent dans la thèse inédite de Madhu KHANNA, « *The Concept and Liturgy of the Śrīcakra, based on Śivānanda's Trilogy* » (Oxford, 1987).

V. D., dans son introduction du Śaktisaṃgamatantra — Chinnamastākhaṇḍa (vol. IV, Baroda, G.O.S., 1978), p. 73, signale l'existence de divers *śrīcakra* dont certains auraient une forme de Śiva comme divinité centrale. Le Śaktisaṃgamatantra ne reflète sans doute pas une tradition ancienne puisqu'il daterait de la fin du XVII[e] siècle. (V. D. pense qu'il pourrait avoir été achevé vers 1650, *ibid.*, p. 8).

Sur les *maṇḍala* du Trika, voir l'étude de A. SANDERSON, « *Maṇḍala* » déjà citée : des *maṇḍala* se trouvent dans le MVT et le Siddhayogeśvarīmata, donc dans des textes relativement anciens.

les plus obscurs du YH. Leur « éclaircissement » par Amṛt n'est pas non plus toujours très explicite. Je n'ai pu proposer une lecture et une traduction — donc un sens — de certains de ceux-ci (notamment pour le *bhāvārtha*) que grâce aux explications que m'avait données à Bénarès le pandit V. Dviveda. Cette interprétation traditionnelle ne satisfera peut-être pas tout le monde. Je n'en ai toutefois pas trouvé de meilleure. J'ajouterai que le texte de la Dī tel que nous l'avons ici n'est pas toujours rigoureusement satisfaisant : des incertitudes subsistent parfois, comme je l'ai dit.

Le premier des *artha* est le *bhāvārtha* — *śl.* 16-25 — qui se présente comme le sens « littéral » (*akṣarārtha*) de la *vidyā*. C'est en réalité l'exposé des valeurs symboliques attribuées aux syllabes qui la composent. Ce « sens », c'est d'abord en quelque sorte la nature même de la *śrīvidyā*, dont les trois parties (appelées *bīja* ou *kūṭa*) sont décrites comme produites par l'union de Śiva et Śakti et par le jeu de trois séries de quatre énergies issues de ce couple primordial. Le jeu créateur du mantra, le « flot de son expansion », naît de l'interaction unifiante (*saṃghaṭṭa*)[120] du Dieu et de la Déesse. C'est le flot même de la divinité éternellement vibrante (*spandarūpiṇī, śl.* 18) qui fait apparaître l'univers, le conserve en l'animant, puis le résorbe. L'adepte doit adorer cette déesse suprême, s'unir à cette pulsion dynamique de la déité, par une technique de *bhāvanā* où les trois parties de la *śrīvidyā* apparaissent liées à la *kuṇḍalinī* associée au « souffle médian » (*madhyaprāṇa, śl.* 22). L'énergie divine animatrice du mantra prend ici la forme de la *kāmakalā* (*śl.* 21-25), diagramme à symbolisme phonétique et visuel assez mystérieux où l'essence de la *vidyā* est celle aussi de la *kuṇḍalinī*[121], énergie suprême née de l'union de Śiva et Śakti.

Le *saṃpradāyārtha* — *śl.* 26-48 — qui serait celui transmis par la tradition orale, c'est-à-dire le savoir secret reçu de la bouche du maître, montre en quoi toute l'expansion cosmique est « pénétrée » (*vyāpta*) par la *śrīvidyā*, c'est-à-dire par Śiva et Śakti. Le YH indique en conséquence comment les divers éléments phonétiques constituant la *vidyā* « expriment » (sont les *vācaka*), évoquent ou dénotent, et donc amènent à l'existence et imprègnent entièrement l'univers avec

120. Sur ce terme, voir *infra*, p. 165, note 276.

121. Dī, pp. 130-135, *infra*, p. 202, note 99. La *kāmakalā* sous cet aspect de phonème (*kāmakalākṣara*) est un des éléments du *bīja HRĪṂ* qui termine chacune des trois parties de la *śrīvidyā*. Cf. Dī, p. 169, mentionnant les trois *bindu* placés au-dessus de la *kāmakalā* « qui se trouve à la pointe des trois *bīja* de la *vidyā* ». Ou Dī, pp. 369-70 : « le *kāmakalākṣara* qui se trouve à la pointe des trois *bīja* ».

Kāmakalā est l'énergie de Kāma : celle de Śiva désireux de créer ; c'est la Déesse unie à lui dans cette union créatrice (celle de Kāmeśvara et Kāmeśvarī — YH, 1.52). Voir index, *sv. kāmakalā*.

tout ce qui le constitue : *tattva, guṇa*, les trois sortes de sujets connaissants (*pramātṛ*), les *prāṇa* et même les dieux. La *śrīvidyā* et le cosmos dans sa structure et sa vie sont donc inséparables, identiques même. Toute cette science, qu'on assimile par la *bhāvanā* (*śl.* 39), ne peut être acquise que par l'intermédiaire d'un maître qualifié et versé dans la tradition, d'où le nom de l'*artha*.

Le *nigarbhārtha*, le « sens intérieur », exposé en quatre *śloka* seulement — *śl.* 48-51 —, c'est l'unité essentielle de Śiva, du maître spirituel et du soi du *sādhaka*, unité sur quoi ce dernier, plein de dévotion (*bhaktinamra*) [122], doit fixer son attention (*anusaṃdhāna*) et qu'il saisira et assimilera par la *bhāvanā* et grâce à la puissance bénéfique du regard de son *guru* (*nirīkṣaṇa*) [123]. Il s'agit ici de parvenir à la fusion dans le Soi suprême par le renoncement à tout attachement mondain, par la méditation et la dévotion. Cela paraît donc être la plus renonçante des voies [124] offertes à l'adepte dans ce chapitre.

Le *kaulikārtha*, le « sens *kaulika* » (*kaula*) de la *śrīvidyā* est exposé plus longuement — *śl.* 51-68 —. Ce qui est enseigné, selon le *śl.* 51-2, c'est « l'unité du *cakra*, de la divinité, de la *vidyā*, du maître spirituel et du soi [du disciple] ». C'est un bon enseignement non-dualiste et dont l'appellation de *kaulika* justifierait le point de vue de ceux (V. D., par exemple) qui, avec Kṣemarāja d'ailleurs [125], pensent que le Kula se caractérise entre autres par la conception qu'il a de la suprême Conscience (*saṃvit*) comme immanente au cosmos. (Mais *kula* est aussi défini comme corps et comme cosmos, éléments très présents ici.)

Le *śrīcakra* y est montré comme naissant des phonèmes de la *vidyā*, comme étant le corps cosmique (*vapus*) de la Déesse et comme ayant la *vidyā* pour nature propre essentielle (il est *mantrātmaka*). La Déesse est décrite comme présente cosmiquement sous une quintuple forme, celles des Gaṇa (cent-onze *devatā*), des Graha (qui sont ici *soma,*

122. Bhakti et tantrisme, on le voit une fois de plus, loin d'être incompatibles, se rencontrent, et pas seulement dans les temples. Ces deux aspects de l'hindouisme sont d'ailleurs sans doute nés en milieu renonçant, la bhakti pénétrant peut-être le tantrisme lorsque celui-ci, en se brahmanisant, a abandonné les formes les plus extrêmes de la transgression des valeurs hindoues, la jouissance utilisable pour obtenir les pouvoirs comme la délivrance n'étant plus dès lors que celle d'un monde tout imprégné de la gloire et de la grâce divines. Sur cette question, voir L. Dumont, « World renunciation in Indian religion », *in Religion, Politics and History in India* (Paris/La Haye : Mouton, 1970).

123. *Infra*, p. 169, note 291.

124. Les six *artha*, quoique orientés vers l'obtention de la libération en vie, ne peuvent pas être assimilés aux quatre *upāya* tels que les exposent Abhinavagupta ou Kṣemarāja. Jayaratha a cependant tenté, dans son Vivaraṇa sur le VMT (5.24-33) de ramener les uns aux autres.

125. Cf. Pratyabhijñāhṛdaya, 8 : *viśvottīrṇam ātmatattvam iti tāntrikāḥ / viśvamayam iti kulādyāmnāyaniṣṭhāḥ /*

sūrya, agni, icchā, jñāna et *kriyāśakti*), des Yoginī (en fait des Ḍākinī, régentes des éléments de base du corps), et enfin des Rāśi (qui ne sont pas ici les signes du zodiaque, mais les dix *prāṇa*). Ces cinq groupes rappellent les six « formes » (*rūpa*) de la Déesse énumérées au début du NṢA et qu'on retrouvera au troisième chapitre du YH pour la sextuple imposition (*ṣoḍhānyāsa*), avec la même signification cosmique de présence universelle de la Déesse. Ils sont ici décrits comme liés aux trois parties et aux quinze phonèmes de la *śrīvidyā* qui, elle aussi, est une réalité cosmique et non pas une simple formule rituelle.

Cet aspect cosmique de la Déesse, conclut le YH (*śl.* 67-8), qui se retrouve dans la *vidyā* et le *cakra*, se trouve « de même dans le corps du maître et, par la grâce de ce dernier, le disciple aussi brillera sous cette forme ». Il s'agit donc bien pour ce dernier d'une cosmisation, d'une libération en vie, par assimilation au dynamisme cosmique de la divinité.

Le *sarvarahasyārtha* — *śl.* 69-72 — est le plus secret de tous, dit la Dī, parce qu'il permet d'atteindre le Suprême, de l'atteindre sans doute de façon particulièrement directe. Il s'agit en fait d'une pratique de *kuṇḍalinī-yoga* [126]. La *kuṇḍalinī*, partant du *mūlādhāra* où se trouve censément le *vāgbhava*, la première partie de la *śrīvidyā*, monte le long de la *suṣumnā* tel un flot de nectar béatifique, les cinquante phonèmes sanskrits de la *mātṛkā* et les trente-huit *kalā* cosmiques, c'est-à-dire toute la manifestation sous sa forme subtile, montant avec elle. Tout cela envahit l'adepte et, en même temps, tout l'univers (puisque l'homme initié est homologué au cosmos). On a là une opération yogico-tantrique où la *bhāvanā* s'associe au yoga pour aboutir à la fusion mystique dans le divin immanent au cosmos. Cette pratique est proche de celle du *japa* que nous verrons au troisième chapitre. Des pratiques analogues se trouvent dans bien d'autres tantras (par exemple dans le NT, chap. 7).

Vient enfin le *mahātattvārtha*, le sens relatif à la plus haute Réalité — *śl.* 73-80 —. C'est appréhender et vivre, réaliser mystiquement, l'identité du soi et de la Réalité suprême sans dualité, pure lumière (*prakāśa*) et félicité, transcendante et immanente à la fois (*viśvottīrṇa-viśvamayatattva*) puisque saisie « dans le flamboiement de l'essence du jeu divin » (*divyakrīḍārasojjvale*). Cette plongée dans l'océan du haut savoir (*mahājñānārṇava*) donne non seulement la libération, mais aussi un pouvoir surnaturel, divin (*divyasiddhi*). Elle est réservée à ceux qui

126. L'association de la *kuṇḍalinī* avec les 50 phonèmes se retrouve dans de nombreux textes (v. PADOUX, *Recherches*, pp. 107-124, ou *Vāc*, pp. 124-145). Tripurasundarī est parfois assimilée à Parā qui, elle-même, est une variante de Mātṛkāsarasvatī. Sous la forme de Bālā, Tripurasundarī est adorée sur un diagramme où figurent les 50 phonèmes (v. Jñānārṇavatantra, 3.6-21).

se consacrent à la pratique du Kula (*kaulācāra*) et qui, notamment, prennent part aux *yoginīmelana* (*śl.* 79) réunissant des partenaires des deux sexes. Science secrète, réservée aux plus hauts initiés — les « héros » (*vīra*) — et où l'on connaît l'ivresse divine avec la plénitude de l'éveil spirituel. L'enseignement du YH apparaît par là tout à fait dans la tradition du Kula. La Déesse est *vīravanditā*, « louée des héros » et tout le chapitre deux vise à rendre le *sādhaka* « maître du cercle des héros » (*vīracakreśvara*, 2.1 et 85). Certes, Amṛt avait-il expliqué que ces héros sont ceux qui triomphent du monde objectif et vivent uniquement en Śiva (Dī, p. 99)[127], mais il n'est pas sûr que le YH les voyait seulement ainsi. Dans les tantras, en effet, les *vīra* sont ceux qui s'unissent aux yoginī dans des rites sexuels, ce qu'Amṛt savait évidemment et il n'est pas du tout certain qu'il en ait exclu l'idée dans la Dī. Le but essentiel était pour lui (et apparemment pour le YH aussi) la fusion en la suprême divinité, la réalisation du « Je » divin (*śivāhambhāvabhāvanā*, p. 99)[128]. Ce but, c'est la *bhāvanā* qui le fait atteindre — mais peut-être d'autres pratiques aussi.

Tout comme le premier chapitre ne décrivait pas le *śrīcakra* tel qu'il existe empiriquement, le deuxième ne donne pas l'*uddhāra*, la composition syllabique, de la *śrīvidyā*, le mantra de Tripurasundarī, ce qu'on trouve par contre dans le NṢA (1.111-113). Il ressort seulement du texte du YH que la *śrīvidyā* est faite de trois parties nommées *kūṭa* (« sommet », « groupement » : on les nomme aussi *bīja* ou *piṇḍa*, précise la Dī), dont la première est appelée *vāgbhava*. Le nom des deux autres — *kāmarāja* puis *śaktibīja* ou *śaktikūṭa* — se trouve dans la Dī.

Amṛt ne donne pas non plus la formule exacte de la *śrīvidyā*. Il résulte toutefois de ses explications que pour lui ce mantra, de quinze *akṣara*, est : *HASAKALA HRĪṂ HASAKAHALA HRĪṂ SAKALA HRĪṂ*. C'est la forme de la *vidyā* parfois nommée *hādividyā* puisqu'elle commence par la lettre *HA*. On dit aussi que c'est celle de la tradition (*saṃtāna*) de Lopāmudrā ou du *hādimata*. Il existe une autre formulation traditionnelle de la *vidyā*, différente en ce que son premier *kūṭa* est *KAEILA HRĪṂ*, les deux autres étant les mêmes. La tradition qui l'utilise est appelée *kādimata* (puisque son premier phonème est *KA*). C'est celle que suit apparemment le VMT/NṢA (1.94-96/1.111-112) quand il donne l'*uddhāra* du premier *kūṭa*, qui est décrit comme commençant par le phonème nommé *mādanam*, l' « enivrant », nom habituel de *KA*. Śivānanda, toutefois, partisan du

127. Cette même définition, empruntée à la Parāpañcāśikā, est également citée dans la Dī, p. 82, dans un contexte où, aussi, il est peut-être fait indirectement allusion à une pratique sexuelle.

128. Cf. Index, *sv. ahambhāva, ahambhāvanā, parāhambhāvanā, svātmāhambhavanas*, ou *Śivāhambhāvanā*.

hādimata, interprète ce nom comme étant celui de la lettre *HA*. Vidyānanda, lui, dans l'Artharatnāvali, écrit : *madanaṃ krodhīśaḥ*, *krodhīśa* étant un des noms habituels de *KA*. Plus tard, Bhāskararāya suivra le *kādimata*. On a là sans doute deux formes également anciennes et légitimes de la *śrīvidyā* [129], sans qu'on puisse préciser, d'ailleurs, en quoi ces deux traditions diffèrent, sinon par cet assez minime détail phonétique [130]. Une troisième tradition, nommée *kahādimata*, qui combinerait sans doute les deux précédentes, est parfois mentionnée dans des ouvrages modernes (A. Avalon en fait état) : il semble bien s'agir là de quelque chose de récent.

Il faut noter aussi que la *śrīvidyā* est appelée parfois *pañcadaśākṣarī*, « à quinze syllabes », ou *pañcadaśī*. Dans d'autres textes encore, elle est parfois dite *ṣoḍaśākṣarī*, « à seize syllabes » : elle en a seize si on lui ajoute à la fin un *bīja* supplémentaire (*OṂ*, *KLĪṂ*, *DIṂ*, etc.). Il existe enfin, comme on l'a dit (ci-dessus, p. 40), d'autres sortes de *śrīvidyā*, de composition et longueur variables [131], associées à des

129. Selon Śivānanda (v. ci-dessus, p. 40) seule cette tradition subsistait de son temps. Le *kādimata* devait donc s'y rattacher aussi.

P. C. Bagchi (*Studies in the Tantras, Part I*, p. 47) voyait, en 1939, une preuve de l'ancienneté de ces deux traditions dans le fait qu'elles étaient toutes deux connues du Saṃmohanatantra dont l'inscription de Sdok-Kak-Thom fait remonter l'introduction au Cambodge au début du IXᵉ siècle. Mais le Saṃmohana existant en ms. au Népal, qu'avait vu Bagchi, n'est pas le vāmatantra de ce nom. Le Jayadrathayāmala précise en effet que le Saṃmohana (ancien) concerne le culte de Tumburu, dont il n'est jamais question dans le ms vu par Bagchi, lequel débute par un stotra en l'honneur des dix Mahāvidyā, chose qu'on ne trouve pas dans les tantras ou āgamas antérieurs à Abhinavagupta : je tiens ces indications d'A. Sanderson, qui a lu les mss du Jayadratha et du Saṃmohana. Ce dernier ms, en tout cas, répartit géographiquement les traditions de *hādi* et *kādi*.

130. Leur différence consisterait notamment, selon Śivānanda et Vidyānanda, en ce que *kādimata* serait *sakīla* et *hādi*, *niṣkīla*, ce qui veut dire que dans un cas le mantra pourrait être privé de son efficacité par l'action magique de *kīlana* et non dans l'autre. Gopinath Kaviraj, dans son introduction du YH, mentionne cette caractéristique, mais se garde bien de l'expliciter.

V. D. pense que les deux traditions se distinguent en ce que le *kādisaṃtāna* met l'accent sur le rituel externe (*karmakāṇḍabahulo bāhyayāgapradhānaḥ*), alors que le *hādimata* serait plus théorique et ésotérisant (*darśanabahulo 'ntaryāgapradhānaḥ*). Il voit le *hādimata* plus fidèle à la tradition — celle du *divyasiddhamānavaugha* — ; le *kādi* serait plus novateur et, selon lui, sans doute plus récent (*Tantrayātrā*, p. 72).

(Ce qu'écrivait A. Avalon en 1946, au début de l'introduction du Tantrarāja Tantra — réédition, Delhi, 1981 — paraît sans justification et sans aucun rapport avec la réalité.)

131. On trouvera une liste de ces *śrīvidyā* p. 24 de l'édition de la Tripurātāpinī Up. par A. Mahadeva Sastri (Adyar, 1950), ou p. 11 de la traduction de cette œuvre (*The Śākta Upaniṣads*, Adyar, 1967). Des listes s'en trouvent dans divers textes. Ainsi la Svacchandapaddhati, de Cidānanda, (ms. 88137 de la Sarasvatibhavana Library de Bénarès) donne douze formes du *mūlamantra* de Tripurasundarī. Voir aussi le Vidyārṇavatantra, 7ᵉ *śvāsa* (en dépit de son nom, ce texte est une compilation, relativement moderne, de diverses sources).

formes différentes de la déesse Tripurā. Il faut noter enfin l'existence d'une *mūlavidyā* trisyllabique, *AIṂ KLĪṂ SAUḤ* (où l'on remarquera la présence de *SAUḤ*, mantra de base de Parā dans le Trika).

Troisième Chapitre

PŪJĀSAṂKETA (204 *śl.*).

L'exposé du culte occupe plus de la moitié du YH : 294 *śloka* sur 375. On remarquera sur ce sujet que, muet sur le tracé matériel du *śrīcakra* comme sur la formule exacte de la *śrīvidyā*, le YH ne dit pas non plus comment il faut se représenter l'apparence « physique » de Tripurasundarī, à qui s'adresse ce culte et qu'il faudrait en principe pouvoir bien « visualiser », puisque le rite décrit est essentiellement mental. De Kāmeśvara et Kāmeśvarī, formes divines directement émanées de la Déesse (et de Śiva), ne sont mentionnés que les attributs, qui sont ceux mêmes de Tripurasundarī (1.52-54). Au troisième chapitre, les *āvaraṇadevatā* du *śrīcakra* sont brièvement caractérisées, la Dī donnant quelques indications complémentaires. Mais de la Déesse elle-même le YH dit seulement qu'elle est Conscience (*saṃvit*), beauté incomparable, suprême félicité, lumineuse, infinie : ce sont des attributs métaphysiques, non pas des traits d'une apparence corporelle, qu'elle doit pourtant avoir comme toute divinité objet d'un culte. Cela répond évidemment à la perspective, gnostique et ésotérique, du YH. La Déesse, inséparable du suprême Śiva, est la Réalité Suprême, omniprésente, au-delà de toute dualité, inconcevable, vivante et active, certes, et présente dans le monde, mais au-delà de toute caractéristique sensible.

Le NṢA, texte plus directement rituel, donne par contre, dans son premier *paṭala* (*śl.* 130-146), une description détaillée de Tripurasundarī telle que l'adepte doit se la représenter. Elle y apparaît comme de couleur rouge telle le soleil levant, séduisante, le front orné d'un mince croissant de lune, ayant trois yeux, sa chevelure noire embellie d'un diadème de pierres précieuses, portant de larges bracelets d'or, vêtue de rouge, se tenant sur un lotus rouge et ayant quatre bras dont les deux mains supérieures tiennent le lien (*pāśa*) et le croc (*aṅkuśa*), les deux inférieures, les flèches (*bāṇa*) et l'arc (*dhanus*), attributs mentionnés ici seulement à propos de Kāmeśvara et Kāmeśvarī (1.53, Dī, p. 69).

Comme on l'a dit (ci-dessus, p. 5), Tripurasundarī est une forme aimable, bénéfique, de la Déesse, associée à Śiva (ou à Bhairava qui, lui, est un dieu redoutable). Son nom fait tout naturellement penser à la triple forteresse des Asuras que Śiva détruisit sous sa forme terrible

de Tripurāntaka et il est de fait que Tripurasundarī apparaît parfois dans l'iconographie comme l'épouse de Śiva Tripurāntaka [132]. Rien de tel n'est toutefois dit dans le YH ni dans la Dī, où c'est le caractère de Mère de diverses triades de cette déesse qui est souligné pour expliquer son nom [133].

En Inde du sud — après le XIIe siècle — la Déesse indépendante, dans sa chapelle située dans la cour d'un temple de Śiva, peut s'appeler Tripurasundarī. Ses attributs sont alors habituellement le lien et le croc avec la *varada* et l'*abhaya mudrā*, caractéristiques que l'on trouve aussi dans des descriptions données par divers manuels d'iconographie [134]. Dans ces mêmes temples (ainsi, à Cidambaram), des inscriptions sur les architraves des niches sur le soubassement des gopuras désignent comme Tripurasundarī des représentations de la Déesse sous la forme de Mahiṣāsuramardinī, ce qu'on peut interpréter comme une erreur, mais aussi (et sans doute plutôt) comme un signe de plus que Tripurasundarī n'est qu'une forme de la Déesse toute-puissante et souvent redoutable [135].

Mais elle est parfois aussi nommée seulement Tripurā (NṢA (1.12), ou Dī, p. 12, 101), nom qui toutefois désigne également une des formes de Gaurī [136]. Ou bien on l'appelle Lalitā — ainsi le TRT, ch. 4, pour qui la première Nityā, au centre du *śrīcakra*, est l'Ādinityā Lalitā, alors que pour le NṢA, 1.28 [137] et pour le YH la première des seize Nityā est Tripurasundarī. Cette dernière se retrouve aussi dans une autre série de divinités féminines, celle des dix Mahāvidyā, où elle

132. Il semble que ce soit le cas le plus fréquent, notamment pour les bronzes de procession, à partir du Xe siècle, dans le sud. C. SIVARAMAMURTI (*L'art de l'Inde*, Paris : Mazenod, 1974, pp. 215, 218) signale ainsi un bronze de Coḷa de Koṇerirājapuram et un autre, Pāṇḍya, de Koḍumudi.

133. Cf. Dī, pp. 12, 101, 243, 353. Dans son introduction au NṢA, pp. 85-6, V. D. donne toute une série d'explications (*nirukta*) tirées de divers textes du nom de Tripurasundarī appliqué à la Déesse.

134. Ainsi une édition telugu du Mantraratnākara (Bibliothèque de l'Institut Français, Pondichéry), qui est sans doute une version moderne abrégée d'un ouvrage plus ancien tel que le Mantramahodadhi ou le Mantramahārṇava, où Tripurasundarī peut avoir le croc et le lien, puis *varada* et *abhaya*, ou arc et flèche. Elle y est parfois nommée Ṣoḍaśī.

135. Je dois ces informations (et celles de la note précédente) à Françoise L'Hernault, de l'EFEO, qui a consulté pour moi la photothèque de l'Institut Français de Pondichéry.

136. Cf. T. A. GOPINATHA RAO, *Elements of Hindu Iconography*, vol. 1/2, p. 361.

137. *sṛṇu devi mahānityām adau tripurasundarīm.*

Le Lalitopākhyāna du Brahmāṇḍapurāṇa exalte Kāmākṣī/Lalitā (Tripurasundarī) telle qu'elle est adorée à Kāñcīpuram ; mais, pour ce texte, la Déesse suprême est Citparā, blanche, Tripurā (rouge) étant Aparā, en ayant toutefois Parā pour « cœur », donc en étant malgré tout suprême. Cf. S. SANDERSON, « The visualization of the deities of the Trika », *in* A. PADOUX, dir., *L'image divine, culte et méditation dans l'hindouisme* (Paris, Éditions du CNRS, 1990).

occupe généralement la troisième place. Cette série de dix déesses est décrite dans divers textes — ainsi le Toḍalatantra ou le Muṇḍamālātantra [138], Tripurasundarī y apparaissant comme Śrīvidyā, Ṣoḍaśī, Lalitā, Sundarī, Bhairavī ou Tripurabhairavī. Mais le système des dix Mahāvidyā, plaçant Kālī en tête et incluant des déesses comme Chinnamastā ou Bagalāmukhī, semble bien relever d'une autre tradition que celle de Tripurā qui s'y trouve seulement annexée, selon une procédure fréquente en Inde dans les rapports entre sectes ou traditions voisines [139].

Tout cela étant, il est certain que Tripurasundarī, en tant que déité distincte, n'apparaît pas bien clairement : c'est une forme un peu flottante de la Déesse, dont les noms et les aspects (*mudrā, āyudha*) varient autour du même thème de déité belle, liée à la Parole ou au savoir, ainsi qu'à l'amour ou érotisme. Généralement favorable, bienveillante, elle peut cependant aussi avoir des aspects redoutables, dans la mesure où elle se confond avec d'autres formes de la Déesse, notamment Parāparā et Aparā, déités d'origine Kāpālika. Mais à l'intérieur de ce que nous pouvons considérer comme sa tradition propre, le Traipuradarśana, dont nous avons essayé plus haut de préciser quelques traits, elle se montre par contre plus nettement en ce qu'elle est la déesse dont le diagramme et le mantra sont le *śrīcakra* et la *śrīvidyā*, figure toutefois qu'une étude plus approfondie des textes permettrait certainement de mieux cerner; encore que dans le foisonnement d'une littérature abondante, répartie sur des siècles, difficile à dater comme à localiser, et où les emprunts (de déités, de conceptions théologiques ou de pratiques rituelles) sont constants, ces précisions seront sans doute peu aisées à apporter [140].

138. Édité dans *Tantrasaṃgraha, part II & III* (« Yogatantragranthamālā », vol. 4 et 6, Varanasi, 1970 et 1979).

139. Gopinath Kaviraj (*Tāntrik Sāhitya*, pp. 29-39) traite des dix Mahāvidyā, dont Tripurasundarī, qu'il nomme Śrīvidyā ou Ṣoḍaśī. Il a un point de vue très « syncrétique » sur ces questions, qui devraient être traitées de façon plus rigoureuse avec, notamment, un examen attentif des mantras des diverses déités.

A cet égard, on notera que le mantra de Tripurabhairavī est (selon le Jñānārṇavatantra) *HSRAIṂ-HSKLRĪṂ-HSRAUḤ*, formule visiblement construite à partir de *AIṂ-KLĪṂ-SAUḤ*, *mūlamantra* de Bālātripurasundarī. Ce mantra est parfois appelé lui aussi *śrīvidyā* et considéré comme la forme abrégée, synthétique — les *bījākṣara* — des trois *kūṭa* de la *śrīvidyā* aux quinze phonèmes.

Le fait, enfin, que l'un de ces trois *bīja* soit *SAUḤ*, c'est-à-dire le *hṛdayabīja*, celui de la déesse Parā dans le Trika, peut être pris comme un signe des liens existant entre la Śrīvidyā et le Trika : ce n'est pas par hasard qu'Amṛt, commentateur du YH, se place dans la mouvance intellectuelle de la Pratyabhijñā (et par là du Trika).

Les dix Mahāvidyā sont parfois appelées Nityā, ces dix Nityā n'étant évidemment pas les mêmes que les seize Nityā du NṢA et du YH.

140. C'est ce que s'efforce, avec quelque succès, de faire A. Sanderson, notamment dans l'étude citée ci-dessus, note 137.

Quoiqu'il en soit de ce problème (qui est celui de l'étude de toute tradition tantrique hindoue), disons du moins et en attendant mieux que l'unité de la tradition de Tripurasundarī telle qu'on la voit dans les quelques textes dont nous avons fait usage — unité qui ressort de l'appellation de Śrīvidyā qu'on lui applique — tient avant tout aux deux éléments que sont le *śrīcakra* et la *śrīvidyā* (ou du moins à l'emploi de ces deux termes pour désigner le diagramme et le *mūlamantra* de la Déesse) lesquels en organisent par leur structure et en caractérisent le culte et les autres rites, avec les développements spéculatifs qui les accompagnent. La Śrīvidyā relevant du *dakṣiṇāmnāya* du Kula, elle est en outre caractérisée par des pratiques et surtout une terminologie venant du Kula. Ces spéculations, dans le cas du YH et plus encore de la DĪ, sont, comme nous l'avons dit, marquée plus spécialement par des notions venues du Trika et de la Pratyabhijñā, avec tout ce que ces écoles, surtout à partir de Kṣemarāja, ont pu apporter d'idéalisme non dualiste. La Déesse, ici, est avant tout Conscience, *saṃvit*, donc au-delà de toute forme. Il est d'ailleurs permis de penser que le fait que l'instrument essentiel du culte de Tripurasundarī soit (avec la *śrīvidyā*) le *śrīcakra* est une des raisons du très petit nombre d'images existantes de Tripurasundarī : elle est « représentée » dans le culte par son diagramme (au demeurant le plus souvent tracé avec des poudres pour la seule durée de ce rite), plutôt que par une *mūrti* ou autre *bimba*, tracé symbolique à quoi s'ajoute la forme imaginée par l'officiant comme présente, telle que la décrivent les Écritures, au centre du *śrīcakra*.

Quant à la *pūjā* décrite dans le troisième chapitre du YH, on notera d'abord que celui-ci concerne lui aussi un *saṃketa* : la commune présence de Śiva et de la Déesse. Par le culte, l'adepte doit voir et réaliser mystiquement, éprouver en lui-même, la coïncidence dynamique de Śiva et Śakti qui anime le cosmos. La *bhāvanā*, l'intense méditation créatrice de cette non-dualité est presque aussi essentielle dans le cas du culte que pour le diagramme ou le mantra — qui sont d'ailleurs l'un et l'autre les moyens du culte, le *śrīcakra* en étant le support matériel et mental, où se répartit la *śrīvidyā*. Comme le terme de *saṃketa* appliqué au culte l'indique, ce qui est essentiel, c'est la présence de Tripurasundarī inséparable de Śiva, parce qu'on l'adore et qu'on s'y identifie [141]. Les parties du culte que le YH décrit de la façon

141. Ce peut être ici l'occasion de faire remarquer la contradiction inhérente apparemment à la *pūjā* tantrique où, après s'être identifié à la déité (et s'être rendu hommage et tant que tel(le) : *ātma-pūjā*), l'officiant l'adore comme si il n'était plus la déité elle-même. Sans doute est-ce l'effet de la coalescence, dans cette *pūjā*, à partir d'un certain moment, de deux traditions : l'une d'identification (éventuellement par possession) à la divinité, l'autre d'adoration de celle-ci, de *bhakti*. Si *bhakti* et tantrisme se

la plus détaillée sont d'abord celle où la Déesse sous ses diverses formes est installée (ou plutôt instillée) dans le corps et l'esprit de l'officiant par les *nyāsa* (*śl.* 8-85), puis celle où ce dernier adore la Déesse avec ses *āvaraṇadevatā*, avec les identifications à la déité que cela suppose : la *śrīcakrapūjā* (*śl.* 109-168) et enfin le *japa* qui est en réalité une *bhāvanā* menant à la fusion en la suprême Conscience (*śl.* 169-189).

La *pūjā* ici prescrite est un rite privé. C'est celle que l'adepte accomplit pour lui-même (*ātmārtham*) et pour laquelle, hors des offrandes et des instruments rituels, rien d'autre n'est nécessaire que le *śrīcakra* (tracé sur un emplacement purifié et conforme aux règles). Elle ne suppose aucune image matérielle. Ce n'est pas un culte public du temple. Pour l'adepte initié dans le *kaulācāra*, à qui il est réservé (*śl.* 195), ce culte est en principe quotidien et obligatoire (*nitya*). Certains éléments doivent cependant être accomplis à certaines dates ou occasions, ils sont alors *naimittika*. S'y ajoutent des rites *kāmya* [142]. Mais, comme je le notais précédemment, le YH n'est pas un manuel de culte — une *paddhati*. Les rites à accomplir n'y sont pas énumérés tous, ni (sauf pour les *nyāsa*) décrits avec précision. Le NṢA, dans un esprit différent, n'était pas non plus un texte de rituel. Comme ce culte, toutefois, a été abondamment pratiqué au cours des siècles (et il l'est encore), les *paddhati* de toutes sortes ne manquent pas. Sans parler de tous les manuels qu'on peut trouver aujourd'hui à acheter, des *paddhati*, d'ancienneté variable, se trouvent nombreuses, en manuscrits, dans les bibliothèques de l'Inde et d'ailleurs (au Népal notamment). La Saṃketapaddhati (SP), si souvent citée par Amṛt devait en être une et sans doute importante. Elle semble perdue. D'autres subsistent. En premier lieu, historiquement parlant. il faudrait citer le Subhagodaya et la Subhagodayavāsanā de Śivānanda, décrivant les rites et surtout donnant les mantras à utiliser. Ces deux ouvrages ayant été édités par V. D. en appendice à son édition du NṢA, on peut facilement s'y reporter [143]. La Jñānadīpavimarśinī, de

rencontrent, coïncident même, une certaine contradiction entre les deux ne laisse pas de subsister — au moins pour l'observateur extérieur.

142. Est *naimittika* le culte des Yoginī (*śl.* 191-2, voir l'explication de la Dī, p. 379. Le culte des quinze Nityā sur les lignes du triangle intérieur du *śrīcakra* (*śl.* 112-3) doit, lui, être fait selon les rites optionnels (*kāmyakarmāṇi*), culte repris en fin de *pūjā* (*śl.* 166-7). Cela peut s'expliquer par le fait que ces Nityā doivent donner à l'officiant des pouvoirs surnaturels (les huit *mahāsiddhi*, *vaśīkaraṇa*, etc.) servant à accomplir certaines actions magiques, donc à atteindre un résultat désiré (*kāmya*). Il est intéressant, quant au sens de la *pūjā* prescrite par le YH, de noter qu'ainsi le culte *nitya* est en quelque sorte encadré entre deux cultes *kāmya* — cf. plus bas, p. 84.

143. Ils ont — avec le Saubhāgyahṛdayastotra du même auteur — servi de base à la thèse de Madhu KHANNA, *The Concept and Liturgy of the śrīcakra, based on Śivānanda's*

Vidyānanda, œuvre encore inédite [144], semble, dans ses vingt-deux chapitres, donner une description assez complète de la *nityāpūjā* de Tripurasundarī [145]. Plus récents et très détaillés sont le Nityotsava (daté de 1775) et le Paraśurāmakalpasūtra (commenté par Rāmeśvara en 1831). Ce dernier surtout est riche en détails et en références à des textes parfois peu connus. Je me référerai parfois à l'un (NU) comme à l'autre (PRKS) dans les notes des pages qui suivent. Quand on compare ces diverses *paddhati*, on constate que la *śrīcakrapūjā* a été en s'amplifiant au cours des âges : le rituel prolifère aussi bien que le yoga et les *dhyāna*. C'est une tendance du tantrisme. En même temps, des éléments sont empruntés à d'autres traditions, si bien qu'à la période moderne on finit par être assez loin de la tradition « cachemirienne » originale (ce trait apparaît nettement dans le Setubandha de Bhāskararāya).

Pour en revenir au YH, seuls les points du culte jugés essentiels du point de vue de leur interprétation ésotérique sont traités : ceux dont la portée métaphysique est la plus importante et/ou grâce auxquels l'adepte officiant parviendra, avec l'aide de la *bhāvanā*, à l'implosion de sa conscience, de son moi, dans l'essence divine. Le YH souligne à l'occasion des principaux moments du culte la déification réalisée ou l'union mystique à atteindre, points qu'Amṛt explicite et accentue tout au long de la Dī.

La *pūjā* est placée dès l'abord par le YH dans la perspective de l'éternelle manifestation du divin et d'une sorte d'adoration perpétuelle de la Déesse (*śl.* 2) : au sens le plus haut, le culte ne cesse jamais. Il a d'ailleurs trois formes : suprême, suprême non suprême et non suprême, dont la suprême, *parā*, (*śl.* 4-7) n'est en fait pas un culte à proprement parler, mais une méditation intense de la forme subtile de la Parole (*nāda*) dont le *sādhaka* suit en lui-même, par la *bhāvanā*, le mouvement ascensionnel. Totalement absorbé dans cette expérience, il réalise méditativement sa complète non-dualité d'avec le suprême Śiva (*paramaśivādvaitabhāvanā*) dans sa plénitude cosmique. C'est la condition du « Je » absolu (*pūrṇāhambhāva*, p. 229) qui se manifeste comme la « jaillissante irradiation » de la Conscience suprême qu'est la Déesse. Il y a là un dépassement total de la réalité empirique. Mais,

Trilogy, citée ci-dessus, note 119. Madhu Khanna y donne une édition critique et une traduction anglaise de ces trois textes. Ce travail, très complet, illustré de photographies en couleurs, de diagrammes et dessins, est actuellement la meilleure étude descriptive qu'on puisse trouver du culte de Tripurasundarī.

144. V. D. en prépare une édition.

145. Il en est de même de la Svacchandapaddhati de Cidānanda (ms. Bénarès), qui décrirait aussi bien la *nityāpūjā* que les rites *naimittika* et *kāmya*. Cidānanda cite Amṛt parmi les maîtres de sa tradition : il se place quatre générations après lui.

dit le YH (*śl.* 3), Bhairava lui-même accomplit aussi sans cesse le culte non-suprême — celui qui sera décrit ici. Le YH souligne ainsi le fait que même l'action rituelle humaine a une dimension d'éternité car elle est toute tournée vers le dépassement de la condition de l'homme. Ce passage de l'action humaine d'adoration à la transcendance est, au demeurant, ce que réalise la *parāparapūjā*, le culte suprême non suprême, puisque, pour parler comme Amṛt (p. 223), celui-ci place l'action rituelle sur un plan où elle n'est plus que contemplation de la non-dualité.

C'est donc la deuxième sorte de *pūjā*, celle dite non suprême (*aparā*), que décrit le *pūjāsaṃketa*, *śl.* 8 à 200. En voici les étapes, dont la succession est conforme à l'ordre et à la structure habituels du culte tantrique, dont elle reprend la plupart des éléments en en conservant les étapes et les points essentiels [146] :

1) Quatre séries d'impositions (*nyāsa*) servant à purifier et déifier l'officiant (*śl.* 8-89) ;
2) Construction du trône (*āsana*) de la Déesse et offrande du *bali* aux Yoginī (*śl.* 90). Ici doit normalement se placer un « sacrifice intérieur » (*antaryāga*) ou « culte du soi » (*ātmapūjā*) : le YH ne le mentionne pas, mais la Dī (p. 273) le fait ;
3) Destruction des obstacles, *vighnabheda* (*śl.* 92-93) ;
4) *Sūryapūjā* : culte au Soleil et au Feu (*śl.* 94-95) ;
5) Tracé du *śrīcakra* sur lequel se fera le culte (*śl.* 95-97) ;
6) Offrande de l'*arghya* commun, etc., dans un diagramme particulier, *pūjā* à l'*āsana*, aux *pīṭha* et aux *kalā* du feu, du soleil et de la lune (*śl.* 98-101), libation aux Ḍākinī (*śl.* 102) ;
7) Confection de l'*arghya* spécial et offrande de cet *arghya* à Bhairava et aux maîtres spirituels (*gurupaṅkti*) (*śl.* 103-104) ;
8) Oblation intérieure [147] : *homa* (*śl.* 105-108) ;
9) *śrīcakrapūjā* : adoration de la Déesse et de ses *āvaraṇadevatā* (avec offrande des *upacāra* tantriques), en allant de l'extérieur vers le centre du diagramme (*śl.* 109-167). C'est la partie centrale du culte, où la divinité est accueillie et adorée et que termine l'offrande de la « lampe de *kula* » : *kuladīpa* (*śl.* 168) ;
10) *japa* (*śl.* 169-188) ;
11) « satisfaction » — *tarpaṇa* — des déités du *cakra* (*śl.* 190) ;

146. La *pūjā* tantrique a été décrite par S. Gupta dans S. GUPTA, D. J. HOENS & T. GOUDRIAAN, *Hindu Tantrism* (Leiden : Brill, 1979). Le culte qu'elle décrit est basé sur les enseignements du Paraśurāmakalpasūtra, lequel décrit le culte de diverses divinités.

147. Dans l'ordre habituel du rituel (dans le *puraścaraṇa*, etc.), le *homa* vient à la fin, après le *japa* : Amṛt (Dī, pp. 298-9) précise clairement qu'il s'agit ici d'une oblation plénière interne (*āntarapūrṇāhuti*).

12) *pūjā* particulière, à certaines dates, aux Yoginī du *cakra* (*śl.* 191-194);
13) Consommation du reste de l'offrande (*śl.* 198);
14) *bali* final offert à Baṭuka et Kṣetrapāla (*śl.* 198).

Au sujet de ce culte ou de certains de ses aspects, on peut faire les observations suivantes :

NYĀSA

C'est le rite dont l'exposé tient le plus de place : 81 *śloka* (*śl.* 8-89), c'est-à-dire les 2/5ᵉ environ du chapitre, y sont consacrés, ce qui tendrait à montrer qu'une importance spéciale y est attachée. De fait, on ne peut accueillir et adorer la divinité si l'on n'est pas soi-même pur et même déifié. C'est ce qu'exprime l'adage relatif à la *pūjā* tantrique : *nādevo devam arcayet*, « celui qui n'est pas [devenu] dieu ne doit pas faire le culte d'une déité ». Or le *nyāsa*, en plaçant sur le corps de l'officiant les diverses formes de l'énergie divine, réalise cette transformation. On verra ici combien — par la quadruple série d'impositions prescrites — ce processus de déification et de cosmisation peut être complet et systématique [148].

La première série d'impositions — *śl.* 8-40 — est le *ṣoḍhānyāsa*, l'imposition de six aspects ou formes cosmiques (*rūpa*) de la Déesse. C'est apparemment, pour le YH, le plus important des *nyāsa* : il rend invincible, celui qui le reçoit « doit être révéré par tous car il est [désormais] lui-même le suprême Seigneur » (*śl.* 12). Cette prééminence tient peut-être à ce que la conception de Tripurasundarī comme ayant une sextuple nature est essentielle à la tradition de Tripurā telle du moins qu'on la trouve dans le VMT/NṢA [149]. Le premier *śloka* du NṢA n'est-il pas en effet :

> *gaṇeśagrahanakṣatrayoginīrāśīrūpiṇīm* /
> *devīṃ mantramayīṃ naumi mātṛkāṃ pīṭharūpiṇīm* //1//?

148. Bien d'autres *nyāsa* que ceux prescrits dans ce chapitre sont possibles. Voir sur ce sujet mon étude : « Contributions à l'étude du *mantraśāstra*, II : *nyāsa* », BEFEO, LXVII, 1980, pp. 59-102.

149. Il existe d'autres sortes de sextuple *nyāsa* dans d'autres textes. Cf. *infra*, p. 274, note 34.

On peut souligner au passage le rôle des séries de six dans diverses traditions tantriques : les six *rūpa* de la Déesse, les divers *ṣoḍhānyāsa*, les six *cakra* du corps subtil, les six *aṅga* de Śiva, les six *adhvan*, les six *artha*, les six actions magiques, etc. Śiva est parfois décrit comme ayant six couleurs (Liṅgapurāṇa) ; voir T. GOUDRIAAN, *Māyā Divine and Human*, pp. 205 sq.

Dans la mesure où le *ṣoḍhānyāsa* transmet à l'adepte la sextuple nature de la Déesse, le fait coïncider avec la multiplicité cosmique, on conçoit qu'il soit considéré comme fondamental et qu'il figure en bonne place dans les ouvrages rituels anciens ou récents de la tradition de Tripurā (où sa place et son rôle exacts restent toutefois encore à vérifier et préciser)[150].

La deuxième série de *nyāsa* — *śl.* 41-68 — est celle du *śrīcakra*, C'est l'imposition sur le corps de l'officiant des neuf parties constitutives du *cakra*, puis des *devatā* demeurant dans chacune de ces parties. Elle se fait en allant de la portion externe du *śrīcakra* vers son centre et on remarquera que les emplacements du corps où elle s'applique vont aussi des plus « extérieurs » (bras, mains, épaules, pieds...) vers son centre, le cœur. La troisième série — *śl.* 69-79 — d'impositions est aussi celle du *śrīcakra*, ou plus exactement des divinités qui y résident, mais faite en commençant par la Déesse (placée sur la tête de l'adepte), pour finir avec les Siddhi Āṇimā, etc. : *mūladevyādikaṃ nyāsam āṇimāntaṃ punar nyaset* (*śl.* 69). Là aussi, on observe une certaine congruence entre la structure du *śrīcakra* et les points d'imposition — qui vont de la tête aux pieds : c'est logique et sans doute cela doit-il rendre plus facile à l'adepte de ressentir la présence en lui ou sur lui du *cakra*, avec la Déesse elle-même au niveau de son cœur ou sur sa tête, d'où les *āvaraṇadevatā* rayonnent et se répandent en quelque sorte sur tout son corps jusqu'à ses extrémités.

Le premier des deux *śrīcakranyāsa* est qualifié de purificateur du corps, puis de très secret : on ne lui attribue pas, semble-t-il, la même prééminence qu'au *ṣoḍhānyāsa*. Peut-être cela est-il dû à ce qu'il sert à placer sur le corps de l'officiant, avec le *cakra* (qui est le terrain où se déploie — *āvirbhāvabhūmi* — l'expansion cosmique de la Déesse), tous les niveaux de la manifestation, de Śiva à la terre, comme le dit la Dī (p. 244), alors que le *ṣoḍhānyāsa* impose les formes mêmes de la Déesse ?

A la fin du *śrīcakranyāsa*, l'adepte doit se représenter lui-même comme inséparable du Soi suprême (*svābhedena vicintayet*) — *śl.* 81. La Dī, ici (p. 268), précise que le processus méditatif créateur (*bhāvanā*), après avoir fait percevoir comme identiques le *cakra* et le corps de cet adepte, fera réaliser à celui-ci qu'il n'est pas différent de la Déesse.

La quatrième partie du « quadruple *nyāsa* » — *śl.* 81-86 — est formée de huit impositions successives. Il y a d'abord celle de purification des mains (*karaśuddhinyāsa*). Les mains accomplissant les actions nécessaires aux rites et transmettant l'influx divin doivent être particulièrement pures et imprégnées de la divinité. Ce rite — ou celui

150. Il ne se trouve en effet pas dans toutes les *paddhati* de Tripurasundarī.

de *sakalīkaraṇa*, qui a le même effet mais qui se fait sur tout le corps en commençant par les mains — est très important dans le rituel śivaïte [151]. En deuxième lieu, vient l'imposition de la *śrīvidyā* : *vidyānyāsa* (*śl.* 82) ; puis une autre *karaśuddhi* suivie de l'imposition du trône (*āsananyāsa*), de celle des six *aṅga* de Śiva, de celle des cinquante Rudra, Śrīkaṇṭha, etc., et de celle d' « Agni, etc. », avec diverses divinités : il s'agit là en fait d'un *nyāsa* complexe de diverses entités qui jouent un rôle important dans le panthéon et les pratiques du YH [152]. En dernier lieu, on fait sur tout le corps de *tritattvanyāsa* (*śl.* 85-86) : le rite se termine ainsi par une imposition générale (*vyāpakanyāsa*), séparément puis ensemble, de ces trois *tattva* qui symbolisent la totalité de la réalité divine et cosmique que l'adepte reçoit donc en lui une fois de plus. Ce *nyāsa* se fait, notons-le, avec les trois parties de la *śrīvidyā* (puis avec la *vidyā* toute entière) qui, elle aussi, symbolise la Déesse dans sa plénitude comme dans son expansion cosmique.

A ce rite s'ajoute (*śl.* 86) une libation (*saṃtarpaṇa*) à la Déesse « dont la matière est celle de nectars de lune et de feu » (*saumyāgneyāmṛtadravyaiḥ*). Le YH ne décrit pas ces substances oblatoires, mais pour la Dī (p. 273) cette libation consiste en une « aspersion » (*plavana*) formée par un double mouvement, montrant et descendant, de la *kuṇḍalinī*, lié à l'énoncé des phonèmes *HA* et *SA anacka* (donc *H* et *S*), ces deux *kuṇḍalinī*, de feu et de nectar, s'unissant et fusionnant « en prenant le double aspect de *yoni* et de *liṅga*, le nectar s'écoulant vers le haut et vers le bas ». Le passage est obscur. On peut se demander s'il y a là seulement usage d'un symbolisme sexuel, jamais entièrement absent quand il s'agit de *kuṇḍalinī*, ou s'il y a une allusion à une pratique sexuelle analogue à celle décrite dans le 29ᵉ chapitre du TĀ [153].

Le *sādhaka*, purifié et déifié [154], est dès lors prêt à accomplir le culte.

151. Voir la SŚP, vol. 1, appendice 1.

152. Cf. *infra*, pp. 306-307, note.

153. Cf. *infra*, p. 309, note. Pour le TĀ, on pourra se reporter à l'ouvrage de L. SILBURN, *La Kuṇḍalinī. L'Énergie des profondeurs* (Paris : Les Deux Océans, 1983). Les phonèmes *Ha* et *Sa* ont aussi un symbolisme sexuel, cf. *Recherches*, pp. 227-8 et 248-9, ou *Vāc*, pp. 301-03.

154. On aura remarqué le grand nombre de *nyāsa* prescrits et le fait que chacun d'eux ou presque est censé à lui seul purifier et/ou déifier l'adepte. Pourquoi dès lors les multiplier ? C'est là une question qui se pose d'une manière générale pour tout le rituel tantrique, où s'accumulent des rites qui, vus de l'extérieur, paraissent tout à fait redondants.

Certes, la multiplication des rites existait déjà dans le brahmanisme. Ici, pour les impositions, elle s'explique sans doute avant tout par la nécessité de placer sur l'officiant tous les aspects les plus divers (et parfois redondants) de la déité et de son expansion cosmique.

Autres rites

Divers rites (les n[os] 2 à 8 de la liste de la page 77) restent encore à exécuter avant que ce culte ne commence. Comme on le notait alors, il doit y avoir, bien que le YH ne le dise pas, une *pūjā* mentale, intérieure, que l'officiant se fait à lui-même (*ātmapūjā*) en tant que son soi, son *ātman*, est identifié par les impositions à la divinité. C'est là un moment important et caractéristique du culte tantrique.

Il n'est pas nécessaire de parler ici des autres rites[155].

Il faut par contre attirer l'attention sur les *śl.* 105-108 prescrivant une oblation (*homa*) dans le « feu du désir » (*kāmāgni*), car ils montrent à quel point le culte prescrit par le YH est avant tout de caractère mental, intériorisé, pris dans sa dimension métaphysique et ésotérique. (Le commentaire détaillé d'Amṛtānanda, pp. 294-301, sur ces *śloka*, où il cite plusieurs fois le VBh., est également très intéressant.) L'oblation à faire, en effet, — au cours de laquelle le *sādhaka* absorbe de l'alcool (pp. 299-300) — est en réalité une procédure méditative. C'est le sacrifice mental qu'il fait de la diversité objective du monde dans le « feu » de la lumière de la Conscience

Mais on peut se demander aussi si un rite garde son effet au-delà du moment où il est accompli : il place l'acteur dans une situation qu'il crée (c'est là un trait de tout rite), mais peut-être pas de façon durable. D'où la nécessité d'ajouter encore quelque chose à ce qui vient d'être fait.

L'accumulation, en outre, agit par sa masse. Dans la perspective indienne de l'action, la répétition ne peut que créer des *saṃskāra* qui engendreront des *vāsanā* et par là amèneront la transformation de l'acteur par l'effet des actes.

On pourrait ajouter, si on voit les choses sous l'angle de l'efficacité symbolique, que celle-ci ne fonctionne que si l'on y croit et que la répétition augmente la croyance, la foi dans l'efficacité de l'acte et l'attente-désir d'en voir l'effet qui, de ce fait, a plus de chances d'apparaître.

155. Peut-être peut-on, à propos de cette destruction des obstacles (*vighnabhedaka*), faire remarquer au passage la crainte quasi-obsessionnelle des « obstacles », c'est-à-dire des dangers, entraves ou impuretés de toutes sortes pouvant gêner le déroulement du rituel, qui caractérise cette sorte de culte : un nombre considérable de rites, dans le rituel śivaïte, est consacré à protéger contre eux l'officiant et, surtout, le lieu où se fait l'action rituelle. On se reportera sur ce point à la SP, où les exemples abondent.

C'est le même esprit qu'on trouve dans la défense constante de la pureté du brahmane contre tout ce qui, dans le monde, la menace. On remarquera enfin que ce monde extérieur où se trouve l'impur, le danger, le désordre est aussi, d'un autre point de vue, celui de l'au-delà divin des formes, de la source non-structurée de toute réalité — et on rejoint là l'ambivalence du divin et par là même la possibilité d'y atteindre par la transgression ou le dépassement des normes, qui est un des traits importants du tantrisme.

Sur cette « dimension of necessary but threatening disorder » du monde hindou, cf. les observations de D. Shulman, « Idealism and Dissent in South Indian Hinduism », *in* Eisenstadt *et al.*, *Orthodoxy, Heterodoxy and Dissent in India* (Berlin : Mouton, 1984).

divine : il doit voir en esprit tout le cosmos se résorber dans sa source. C'est en même temps un exercice spirituel d'intériorisation, les sens de l'adepte se détournant de l'extérieur pour s'orienter intérieurement vers le niveau transmental (*unmanī*) où se dissout l'objectivité aussi bien que la subjectivité [156]. Il y a d'ailleurs en même temps une oblation matérielle où l'officiant verse l'*arghya* spécial et l'alcool tout en murmurant des mantras (d'où la mention, assez obscure, du frottement des planchettes — les *araṇi* — des mantras) : Dī, p. 299. L'adepte ne s'en tient toutefois pas à ce retour à l'intériorité : celle-ci — sa conscience — est identique à celle de la Déesse. Comme cette dernière donc, elle se répand, par le moyen des sens, vers l'extérieur. Mais en tant qu'unie à la divinité, son mouvement est celui même du diagramme cosmique (auquel l'officiant a été identifié par les impositions et qu'il a, de plus, devant lui pendant qu'il opère). Il est ainsi totalement identifié à la fulguration cosmique de la Déesse sous les espèces du *śrīcakra*, c'est-à-dire aussi de tout l'univers.

ŚRĪCAKRAPŪJĀ

Cette *pūjā* n'est pas le culte du *śrīcakra* : c'est le culte, fait sur le *śrīcakra*, des divinités qui y demeurent, c'est-à-dire de Tripurasundarī et des déités qui l'entourent concentriquement (*āvaraṇadevatā*). Après un culte aux dieux gardiens de la porte ou de l'espace rituel (*dvārapāla* ou *kṣetrapāla*), Gaṇeśa et Baṭuka, et à d'autres divinités, et l'invocation de la Déesse au centre du diagramme, avec un hommage aux Nityā qui l'entourent, ce culte se déroule en allant du carré formant l'enceinte externe au centre — le *bindu* ou *baindavacakra* — où se trouve la Déesse. A ce moment là, point ultime du rite, Tripurasundarī est adorée dans tout le *śrīcakra*, ce qui est normal puisqu'elle l'emplit tout entier du rayonnement de son dynamisme, qu'il est sa forme cosmique.

Ainsi, l'officiant, après une station à la « porte », va au centre invoquer la succession des maîtres spirituels (*gurupaṅkti*), car c'est d'eux qu'il tient l'initiation et le pouvoir d'accomplir les rites ; puis il invoque la Déesse puisque pour l'adorer, il faut d'abord qu'elle soit là [157] — deux actes préliminaires, donc. Mais on notera qu'il fait là aussi un culte aux Nityā, ce qui est intéressant car ces déités, « reflets » directs de la Déesse, qui est la première d'entre elles [158], sont

156. On trouve une conception analogue de l'oblation dans le 4e *āhnika* du TĀ (4, 232-3, vol. 3, pp. 257-8).

157. Le rite d'*āvāhana* est un préliminaire de toute *pūjā*. Cf. SP1.

158. Voir Dī, p. 308, notes 230 et 231.

les maîtresse des pouvoirs surnaturels (*siddhi*). Si on considère aussi qu'elles sont de nouveau adorées à la fin de la *śrīcakrapūjā* (*śl.* 166-168) et qu'il y a une Siddhi, à la fois déesse et pouvoir magique, dans chacune des parties du diagramme (qui portent toutes un nom évoquant un pouvoir ou un bienfait lié au culte qu'on fait dans cette partie) et qu'enfin ces *cakra* sont peuplés de Yoginī, déesses maîtresses des pouvoirs surnaturels, on en concluera que l'obtention de tels pouvoirs est sans doute une des principales raisons d'être de cette *pūjā*. Certes, dans chacun de ces *cakra*, l'adepte verra, avec le culte, disparaître symboliquement certains liens qui l'enchaînent au monde et se purifier son corps et son esprit [159] : il s'achemine avec le rite vers la délivrance par affranchissement de sa condition limitée et fusion en la suprême déité. Mais ce qu'il cherche est la délivrance en vie, la *jīvanmukti* tantrique, qui affranchit du monde tout en donnant de le dominer par la possession des pouvoirs mêmes de la divinité. C'est là une chose qu'il ne faut pas perdre de vue si on veut bien comprendre l'esprit, tantrique, de l'opération rituelle décrite dans le YN.

Il n'y a pas lieu de passer en revue ici le culte dans chacune des neuf parties du *śrīcakra*. Le tableau de la page 334 en présente les traits principaux et la Dī (avec nos notes) éclaire le sens de certains passages peu clairs du YH et explique les détails — et surtout la signification métaphysique et la portée spirituelle — des rites à accomplir. Il peut par contre être intéressant d'embrasser ce culte d'un regard d'ensemble qui en fasse ressortir l'orientation générale en même temps que le mouvement : celui qu'accomplit l'officiant qui, en adorant les divinités du *cakra* suit, ou joue symboliquement, un cheminement vers la *jīvanmukti*.

De ce point de vue, on remarquera que, sauf pour deux des *cakra*, la *pūjā* est décrite par le YH comme un culte « extérieur » (*bāhya*) fait aux divinités du *cakra*, avec l'énoncé de mantras et avec les offrandes habituelles (*sarvopacāraiḥ*). La Dī précise (p. 242) que ce culte doit, dans chaque *cakra*, toujours suivre le même ordre : d'abord aux *āvaraṇadevatā*— Siddhi [160], Mudrā, huit sortes de Yoginī, déités du triangle intérieur —, puis à la déesse régente du cakra (*cakreśvarī*), enfin à la Siddhi. Tout cela se fait avec le *dhyāna* de ces déités, comportant (surtout selon la Dī) la méditation visualisante non seulement de leur apparence mais aussi et plus encore de leur place et de leur rôle cosmiques. Dans deux cas, la *pūjā* suppose, en plus de ces

159. Purification pourtant en principe déjà acquise, pourrait-on penser, avec les *nyāsa*, mais on le rejoue cependant ; cf. ci-dessus, note 154.

160. Les huit Siddhi du quadrilatère extérieur, qui sont d'abord honorées ensemble comme *āvaraṇadevatā* du *bhūgṛha* avant de l'être séparément dans chacun des autres *cakra* du *śrīcakra*.

rites d'hommage, une pratique de *kuṇḍalinī*-yoga : pour le *cakra* à quatorze et pour celui à huit angles, au début donc du deuxième et du troisième groupe de trois cakra du *śrīcakra* (qui en comprend neuf, soit trois fois trois)[161], c'est-à-dire à deux moments importants du culte.

Celui-ci peut ainsi apparaître comme suivant une progression organique structurée, ponctuée par ces deux temps forts méditatifs, de l'extérieur au centre du diagramme, du monde ordinaire à la suprême divinité. Il amènerait le *sādhaka* de la « porte » du *cakra* à la Déesse par un mouvement au cours duquel, après l'entrés symbolique dans le diagramme et un premier hommage aux divinités les plus extérieures, tout en adorant les *āvaraṇadevatā*, cet adepte purifierait ses mains puis ses « souffles » (dans les deux lotus), ferait alors monter sa *kuṇḍalinī* et s'absorberait ainsi dans l'énergie cosmique corporelle, *kulaśakti* (*cakra* à quatorze angles). Il méditerait ensuite la forme subtile du son avec un *uccāra* s'élevant dans le corps du *mūlādhāra* à l'*ājñācakra* (premier *cakra* à dix angles) ; puis, en suivant mentalement le mouvement cosmique de la *kuṇḍalinī*, il s'absorberait en sa propre essence (*svarūpāveśa*) (*śl.* 148), qui est, précise la Dī (p. 339, celle même de Śiva — ceci dans le deuxième *cakra* à dix angles. Alors, la *kuṇḍalinī* montant de nouveau en lui, avec immobilisation des « souffles » dans le cœur, il réaliserait le soi de la Conscience (*cidātman*, Dī, p. 343 — dans le *cakra* à huit angles), d'où le culte, à ce moment, des divinités destructrices du *saṃsāra*. Il arrive alors (dans le triangle central) au cercle le plus élevé des divinités qui entourent la Déesse et qui incarnent le feu destructeur du monde (*saṃvartāgni*), donc le retour à la source divine de l'univers. Enfin, le culte atteignant le centre — le *bindu* « dont la nature est celle du suprême *brahman* », *parabrahmātmaka* — il adorera Mahātripurasundarī dans tout le *śrīcakra* — car elle est à la fois transcendante et immanente — avec la liberté qui est celle du libéré-vivant possesseur de tous les pouvoirs de la divinité (pouvoirs dont l'importance se trouve rappelée par la *pūjā* à Kāmeśvara et Kāmeśvarī dans le triangle et, à la fin de la *śrīcakrapūjā*, par le culte aux Nityā[162].

161. Le YH, I, 73-78 et la Dī, p. 93, expliquent cette structure triadique du *śrīcakra* (cf. *infra*, p. 172, note 301).

162. On ne saurait trop souligner l'importance des pouvoirs surnaturels non seulement dans l'hindouisme tantrique (qui se caractérise notamment par leur recherche), mais plus généralement dans la pensée indienne. Le désir de puissance, de domination du monde, est présent en Inde dès les origines. Les pouvoirs y font organiquement partie de ce que procure l'ascèse, qui est domination de l'énergie. La connaissance aussi donne la puissance. Le dépassement de la condition humaine ordinaire s'accompagne de pouvoirs exceptionnels (elle se reconnaît à leur présence). Et cela n'est pas nécessairement incompatible avec la recherche de la félicité plus

Il n'est pas impossible qu'en résumant ainsi cette *pūjā* j'en force un peu le sens. Il est cependant permis de penser que seule une vue d'ensemble de cette sorte, seule une perception du culte comme un tout structuré et orienté, avec ses étapes logiques et ses temps forts menant du pourtour du diagramme au centre, c'est-à-dire du monde empirique à travers le cosmos jusqu'au divin, de l'homme à la Déesse avec, au terme, l'adepte (ainsi que le cosmos) résorbé dans la divinité par identification à son jeu divin, peut rendre le culte compréhensible à celui qui le pratique, c'est-à-dire faire qu'il soit pour lui, non pas une suite arbitraire d'actes sans lien entre eux, mais une expérience existentielle totale en tant que cheminement cohérent vers l'Absolu par identification au jeu cosmique de la divinité — ce qui justifierait la façon dont on vient de l'interpréter [163].

Le YH qui dès l'abord (*śl.* 111, cf. Dī, p. 303) avait décrit la Déesse comme pleine d'une joie causée par l'alcool, précise au *śl.* 167, que les offrandes du culte à faire aux *devatā* comportent de l'alcool, et des morceaux de viande : comme le dit Amṛt « tout cela est clair ». C'est bien de la *pūjā* tantrique, « non-végétarienne », qu'il s'agit ici. Cela ne lui retire évidemment rien de sa portée mystique et métaphysique. Le même passage en effet prescrit l'offrande à Tripurasundarī de la « lampe de Kula » (*kuladīpa*) « resplendissante extérieurement et intérieurement, brillant de sa propre lumière » (*śl.* 168), ce qui de toute évidence ne désigne pas une simple lampe. C'est, comme le dit la Dī (p. 347) l'offrande mentale (avec celle, physique, d'une lumière) du « dynamisme de la Conscience brillant dans le lotus du cœur ». Elle consiste en effet en une plongée méditative de l'adepte dans sa propre conscience intériorisée en tant qu'ouverte à l'expérience fulgurante de l'Absolu. L'aspect intérieur, spirituel, du rite y reste donc au premier plan.

Cette façon d'envisager le culte comme une pratique spirituelle va se retrouver encore, et de façon frappante, dans la portion suivante de la *pūjā*, le *japa*.

quintessenciée du *samādhi* yogique, de l'union mystique et de la libération des renaissances. Le boudhisme — et encore ! — marque une position différente, en ses débuts. Pour la tradition hindoue, seule une exégèse moderne et moralisatrice a pu contester ce fait d'évidence.

On trouvera des observations intéressantes sur cette question, par exemple, dans l'étude de Corrado Pensa, « On the purification concept in Indian tradition, with special regard to Yoga », *East and West*, XIX, 1969, pp. 194-228.

163. C'est là un point dont j'avais parlé, à la suite d'exposés sur ce culte, à Oxford, en 1983, avec Alexis Sanderson. La façon dont je résume ici la *śrīcakrapūjā* doit beaucoup à ses suggestions.

JAPA

Le *japa*, en effet, s'il est prescrit à la place qu'il doit normalement occuper dans le culte, n'est pas une simple répétition murmurée de la *śrīvidyā*. C'est une *bhāvanā* — un exercice spirituel complexe — mettant en jeu un certain nombre de représentations visuelles liées au contrôle du *prāṇa* et au mouvement de la *kuṇḍalinī*. Ici encore, les explications de la Dī — avec les notes des pages 375 à 391 de ce livre et le tableau qui les accompagne — doivent permettre de comprendre comment se présentent les diverses étapes de cette pratique, sur laquelle je peux donc me borner pour le moment à quelques indications seulement, destinées surtout à en souligner la portée spirituelle[164].

Ce *japa* comprend quatre pratiques successives :

1) *japa* des trois parties de la *śrīvidyā* (*śl.* 169-173);
2) *japa* (c'est-à-dire *bhāvanā*) de la sextuple vacuité;
3) *japa* (c'est-à-dire *bhāvanā*) des cinq modalités de la conscience;
4) *japa* (c'est-à-dire *bhāvanā*) des sept « égalisations » (*śl.* 181-183).

Le tableau de la page 378 fait ressortir la structure et le mouvement du premier *japa* qui consiste, pour l'adepte, à voir en esprit les trois parties (*kūṭa*) de la *śrīvidyā* ainsi que les neuf parties constitutives du *śrīcakra* comme présents, étagés dans les neuf *cakra* de son corps subtil, puis à se représenter la montée de *cakra* en *cakra* de la forme subtile du son (*nāda*) prolongeant le *bīja HRĪṂ* qui termine chacun des trois *kūṭa* (ce *nāda*, ce sont les huit *kalā ardhacandra*, etc., jusqu'à *unmanā*[165]). Cela se fait en même temps que la *kuṇḍalinī* s'élève du *mūlādhāra* au cœur, puis au front et jusqu'au *dvādaśānta* où les *nāda* associés des trois *HRĪṂ*, atteignant l'étape finale d'*unmanā*, disparaissent dans le silence de l'Absolu transcendant. Ce *japa* est donc une pratique de *kuṇḍalinī*-yoga par quoi l'adepte évoquera intensément et donc vivra la présence en lui, étagée le long de la *suṣumnā*, des neuf parties du *śrīcakra* (du carré, dans le lotus inférieur, au *bindu*, dans l'*ājñācakra*) avec la présence simultanément étagée des *kūṭa* et surtout des trois *HRĪṂ* de la *śrīvidyā*. Par cet exercice, il s'intègre donc une fois de plus ces deux formes symboliques de la Déesse dont les

164. J'ai étudié ce *japa* dans « Un *japa* tantrique : Yoginīhṛdaya, III, 170-190 », *in Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein* (Bruxelles : Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1981), pp. 141-154. J'y avais toutefois suivi l'interprétation de Bhāskararāya telle notamment qu'il l'a résumée dans le Varivasyārahasya. Le tableau du *japa* qu'on y trouvera diffère donc un peu de celui donné ici.

165. Cf. YH, I, 29-34, Dī, pp. 44-51; puis YH, III, 171, pp. 359-62.

différents éléments sont en outre traversés, comme par un courant ascensionnel, par la montée de plus en plus subtile du *nāda* de ces trois *HRĪṂ*, mouvement à quoi adhère son esprit (qui d'ailleurs le crée par la *bhāvanā*) et qui, finalement, avec ce « son » à quoi il s'identifie, se fond en *unmanā*, dans l'Absolu, source du son comme de l'univers, au niveau du *cakra* situé au-dessus de la tête, le *dvādaśānta*.

La *bhāvanā* des six vides (*śūnyaṣaṭkam*), qui vient ensuite, ne s'appuie que sur l'énoncé de *HRĪṂ* : ses trois phonèmes (H R I), le *bindu* Ṃ) et les huit *kalā* jusqu'à *unmanā*, soit douze points dont six sont choisis comme correspondant à ces vides (voir le tableau p. 382). Ces derniers apparaissent, dans cette méditation, comme étant des plans de plus en plus hauts et subtils de la conscience, tout en ayant cependant une forme visible, puisqu'on les compare aux lunules de la queue du paon. De fait, les *kalā* de bindu à *unmanā* sont toujours décrites comme ayant une forme particulière [166], qui en est le symbole et peut servir de point de départ à la méditation laquelle, toutefois, porte dans un cas comme celui-ci non sur des éléments visuels, mais sur des modalités de plus en plus subtiles (d'ailleurs entièrement inaudibles [167]) et évanescentes jusqu'à en disparaître totalement de la « vibration » sonore, le *nāda*. La stance du VBh que la Dī cite à ce propos (p. 364) décrit précisément une fixation de l'attention sur les sons au-delà desquels — donc dans le silence où ils finissent par se résorber — on s'identifie « à la forme divine du quintuple firmament intérieur ». L'évocation ici n'est plus visuelle. On est en effet dans le domaine de l'invisible, puisqu'il s'agit du centre le plus intérieur de l'intériorité, « la vacuité éthérée (*vyoman*) de la Conscience indifférenciée » [168].

Les deux derniers *japa* sont plus difficiles à comprendre et donc à résumer. Je laisse au lecteur le soin de s'y retrouver dans le texte (*śl.* 176-188) et dans la Dī qui tente de l'éclairer et qui ne sont pas incompréhensibles. Brièvement cependant, on peut indiquer ici que le *japa* des cinq modalités de la conscience (*jāgrat*, etc.) est, comme le précédent, lié à l'*uccāra* de la *śrīvidyā*; plus précisément, à celui des phonèmes de sa troisième partie, le *śaktibīja*, avec les *kalā* jusqu'à *unmanā*, qui sont mis en correspondance avec ces modalités. Elle vise apparemment à faire revivre et expérimenter intérieurement à l'adepte ces cinq modalités (c'est-à-dire ces cinq formes de la conscience appréhendant le monde ou détourné de lui par retour à l'intériorité), pendant qu'il énonce la *śrīvidyā* — c'est-à-dire qu'il suit en lui-même,

166. Voir les références, note précédente.

167. Sur la nature de ces *kalā* et leur « durée », cf. YH, 1, 26-34 et Dī, pp. 41-52.

168. Je cite ici le commentaire de Lilian Silburn sur la stance 41 du VBh. Voir son édition de ce texte (Paris : de Boccard, 1961), p. 91.

par la *bhāvanā*, le mouvement propre animant la vibration phonique subtile des *kalā* de cette *vidyā*. C'est une façon de faire ressentir à l'adepte qu'il peut aller avec cette *vidyā* de la conscience ordinaire du monde à la pure conscience « transcendant parole et pensée ».

Le *japa* des sept *viṣuva* (ou *viṣuvat*) est plus long car il se compose de sept pratiques successives. Il est aussi plus obscur à certains égards que les précédents, notamment parce qu'il n'est pas facile de voir exactement ce que sont ces « égalisations » ou points d'équilibre des « souffles » qu'on nomme *viṣuva* [169]. La Dī, si on la lit avec attention, apporte quelque lumière. Comme j'ai résumé tous ces *japa* dans l'article cité note 164, j'y renvoie le lecteur. Il suffit de dire ici que dans ce cas-ci encore il s'agit pour l'adepte, grâce à la *bhāvanā* liée à l'énoncé de la *śrīvidyā* associé lui-même au mouvement ascensionnel du *prāṇa* dans le corps subtil, donc à la *kuṇḍalinī*, de parvenir finalement, par le recueillement, au-delà même du point le plus élevé de l'*uccāra*, à un niveau où la conscience se fond dans le silence de l'Absolu indifférencié [170]. C'est l' « étape suprême » (*paraṃ sthānam*), c'est-à-dire le « suprême Śiva, beauté suprême, objet du suprême amour, suprême félicité », comme dit Amṛt — dont on notera au passage cette description toute śivaïte (et non pas śākta) de l'Absolu.

On remarquera aussi combien toutes ces *bhāvanā* du *japa*, tout en visant à la fusion mystique de la conscience de l'adepte dans la divinité, restent toujours liées au plan corporel par l'énoncé mantrique qui est lui-même inséparable du *prāṇa*. Certes, ce dernier relève plus du corps subtil que du corps physique, mais il anime celui-ci. L'ascèse tantrique, on le voit encore à cette occasion, n'est jamais négatrice du corps. Elle en utilise, au contraire, à ses fins la structure, les forces et les pulsions. Elle est fidèle en cela, à sa façon, à la vieille tradition du yoga, discipline somato-psychique [171].

Quant à l'importance reconnue à ce qui relève de ce monde, dans des textes comme le YH, il faut aussi prêter attention aux derniers *śloka* de ce troisième chapitre. Que promet en effet le YH, 3, 188-89 au sage qui a accompli les pratiques rituelles et spirituelles du culte

169. Sur ce terme, cf. *infra*, p. 385, note 318, où je renvoie en particulier aux pages que Mme H. Brunner a consacrées aux *viṣuva* dans le vol. 3 de son édition de la SP (pp. 358 sq.).

170. La *bhāvanā* du *prāṇaviṣuva*, le premier, par exemple (*śl.* 181-2), est très proche du *japa* des trois parties de la *śrīvidyā* que nous venons de voir. Les autres n'en diffèrent pas considérablement, étant tous liés à la *bhāvanā* des *kalā* de *HRĪṂ*.

171. On pourrait dire aussi : fidèle à la tradition védique. L'AV. (XI, 8, 32) disait en effet du corps : « Celui qui connaît l'homme pense : cela est brahman, car tous les dieux y habitent comme le bétail dans une étable ». Le tantrisme n'a fait que renforcer cette attitude. Ainsi Saraha, au Bengale, au XIe siècle : « Ici même (dans le corps) sont les lieux sacrés, les *pīṭha* et les *upapīṭha*. Nulle part je n'ai vu de lieu de pèlerinage ou de félicité comparable à mon corps ».

jusqu'à se fondre en la divinité? — La rapide acquisition de tous les pouvoirs surnaturels dans toute leur perfection. Après cela, après une offrande du *japa* à la Déesse, action rituelle symbolisant l'abandon de soi-même et de tout ce qu'on a fait au cours du rite à la divinité, après aussi des offrances tantriques à toutes les déités du diagramme, le YH enjoint de faire à certaines dates favorables un culte spécial à 640 millions de Yoginī censées se tenir sur le pourtour du *śrīcakra*. Ce culte ne peut guère avoir pour raison d'être que de se rendre favorables ces déités « très puissantes », donc très dangereuses — ou très utiles si on capte leur bienveillance : on revient ainsi — si tant est qu'on l'ait jamais quitté — au niveau de la quête des pouvoirs surnaturels et de la domination « magique » du monde [172].

Pour le culte quotidien, l'officiant — qui doit rester toujours fidèle à la pratique du Kula, *kaulācāraparaḥ sadā* —, le terminera par une dernière offrande d'alcool à la Déesse et à son maître, offrande dont il absorbera ensuite le reste, rite qui est présenté comme un symbole de plus de l'union avec la Déesse. Tel est aussi, selon la Dī, le sens à donner au *bali* qui est alors offert à Kṣetrapāla et Baṭuka [173].

« Sans cesse buvant, rejetant et dévorant, agissant de lui-même selon sa volonté, méditant l'unité de l'objectivité et le l'ipséité, [l'adepte] demeurera dans le bonheur », dit le YH, 3.199-200. Cet énoncé mérite d'être rapporté parce qu'il résume très bien l'attitude de l'initié tantrique parvenu à la libération en vie tel qu'on le voit décrit dans divers textes et par exemple dans le VBh ou le TĀ. Il est libre, agissant à sa guise, affranchi de toutes les contraintes du monde. Identifié à la divinité, il participe à son mouvement alternativement créateur et destructeur du cosmos. Dépassant toutes les dualités, il réalise mystiquement par la *bhāvanā* l'unité transcendante du sujet et du monde qu'il saisit comme reposant tous deux dans la Conscience suprême à qui il est lui-même identifié. Or, commentant ce passage, Amṛt (p. 386) cite une stance du VBh indiquant que l'identification à la suprême Félicité, c'est-à-dire à la divinité, peut se produire à partir de l'euphorie causée par la nourriture et la boisson : la délivrance des renaissances s'obtient à partir du monde, par les moyens du monde, pour finalement le transcender tout en le dominant. C'est là toujours ce vers quoi tend l'unitié tantrique et ce qu'il doit atteindre.

172. J'écris magique parce qu'on est ici dans un domaine du surnaturel qu'il est commode d'appeler magique. Mais le champ magique (si tant est qu'il existe comme tel) ne se distingue pas ici du religieux.

173. *bali* que la Dī, pp. 385-6, décrit comme un exercice de visualisation de la fusion en Śiva par immobilisation des *prāṇa*.

TABLE RÉSUMÉE DU CONTENU DU YOGINĪHṚDAYA

* Pages de l'édition de V. Dviveda (Delhi, 1988). Cette pagination figure en marge de toutes les pages de cette édition.

Troisième *paṭala*

PREMIER CHAPITRE

Cakrasaṃketa

Gaṇapa et Baṭuka [1], ces deux [dieux] que le monde vénère, dont l'univers chante la louange, dont la nature est de protéger, qui accordent à qui se consacre au *japa* [2] de jouir de la proximité [divine] [3], se tenant près du disque [divin [4], ces dieux] dont le regard fulgure comme le soleil, la lune et le feu et qui sont toute vertu, puissent-ils n'avoir envers moi d'autre pensée que de protection ! //1//

[D'abord] triomphe la Lumière [5] des lumières, éternelle, insurpassable, celle que le soleil n'illumine pas, ni la lune ni le feu. //2//

1. Baṭuka est une forme enfantine de Bhairava (Balabhairava). Sur Baṭuka- (ou Vaṭuka-)Bhairava, cf. T. RAO, *Elements of Hindu Iconography*, vol. 2, pp. 177 sq. Baṭuka apparaît essentiellement comme un *kṣetrapāla*, ce qui convient à une forme de Bhairava. (On le retrouvera plus loin (YH, 3.199 et DĪ, p. 385) associé à Bhairava Kṣetrapāla.

L'invocation initiale à Gaṇeśa et Baṭuka se rencontre dans divers textes de caractère tantrique — sans doute spécialement dans ceux se rattachant au Kula — qui prescrivent qu'on leur offre un culte ou une offrande (ainsi ici, 3.198, ou Agni Pur. ch. 143, relatif au culte de Kubjikā). Ils sont aussi invoqués dans la Saṃketapaddhati comme il apparaît des deux stances citées dans la DĪ, p. 301. Abhinavagupta les invoque au début de son Dehasthādevatācakrastotra où il les associe aux souffles *prāṇa* et *apāna* (ce que ferait aussi le Kramasadbhāva). J., dans son commentaire *ad* TĀ, 1.6 (vol. 1, p. 23), précise qu'on les invoque parce qu'ils sont, selon ce qu'enseigne le Kula, les deux fils de la Déesse.

A Gaṇeśa et Baṭuka s'ajoute parfois Kṣetrapāla (et même Sūrya). Cf. par exemple un ms. népalais reproduit dans RAWSON, *The Art of Tantra* (Londres, 1973), pl. 14.

2. Sur le *japa*, voir plus loin, 3e chapitre, notamment les *śl.* 169 sq.

3. *sāmīpya* : voisinage, proximité, intimité, fait d'être proche ou en présence de quelqu'un. Dans la doctrine de Madhva, *sāmīpyamukti* est le deuxième des quatre niveaux du salut. Pareille théorie n'existe pas, ce semble, dans le śivaïsme. *sāmīpya* serait donc employé au sens général de proximité du divin.

4. *rathāṅge* : le terme désigne le *śrīcakra* puisque Gaṇeśa et Baṭuka en gardent la porte : ils doivent être adorés sur celle-ci au début du culte (cf. YH, 3,109, p. 301). C'est en ce sens qu'ils « se tiennent près de ce disque [divin] ».

5. Dans la tradition śivaïte non dualiste à qui se rattachent le YH et la DĪ, Śiva est habituellement décrit comme *prakāśa*, lumière, lumière-conscience plus exactement, car il s'agit d'une lumière sans limite qui est Conscience absolue, existant lumineusement par elle-même. Mais Śiva est inséparable de l'énergie, qui est *vimarśa*, prise de conscience de la Conscience par elle-même, par quoi elle est vie et liberté. Ceci fait que, dans un tel système, la réalité absolue n'est pas immobile, inerte, mais vivante, animée, vibrante (*spanda*), libre (*svātantra*), conception différente de celle du Vedānta śaṅkarien, cf. *infra*, note 15. Le terme *vimarśa*, toutefois, ne se rencontre, sauf erreur, ni dans le YH ni dans le NṢA.

p. 2 L'énergie suprême de ce Maître universel, la prise de conscience [6], elle seule, unique, fulgure sous la forme de tout ce qui existe de noms et de choses. //3//

Ces deux [principes], naissant comme questions et réponses avec le processus de la [Parole] Voyante, etc., accomplissent [alors] la descente [sur terre] du Tantra [7] dans le désir de répandre partout leur grâce. //4//

Les choses suprêmes et non suprêmes auxquelles le Vāmakeśvaratantra ne faisait qu'allusion, on s'efforce maintenant de les révéler dans le Yoginīhṛdaya. //5//

Un mortel ne connaît rien, véritablement, du cœur d'une femme. Qui donc dès lors, sans [l'aide de] Śiva, pourrait connaître le Cœur de la Yoginī? //6//

p. 3 Le trésor intérieur des divins Āgama, que nul autre n'a ouvert, je le dévoile ici pour que le sens le plus haut [8] en soit saisi par les sages. //7//

Cet ensemble de pratiques [9] diverses, réunissant des sens multiples, [moi], Amṛtānanda, je l'explique comme l'ordonnent les deux Bienfaisants [10]. //8//

J'ai acquis cette connaissance venue selon le cours de la transmission traditionnelle depuis Śiva jusqu'à [mon] maître spirituel, connaissance inaccessible hors de cette tradition. //9//

Autrement, comment, dans le *saṃsāra* sans commencement, n'aurait-elle pas déjà été expliquée? N'y avait-il pas, en effet, de savants? Ou manquait-on de raisons [pour le faire] [11]? //10//

p. 4 Ici, en vérité, le Seigneur dont le corps est lumière (*prakāśamūrti*), le suprême Śiva, s'étant divisé lui-même par sa partie de prise de conscience [12], en s'engageant dans le processus des [plans de la

6. *vimarśa* : cf. note précédente.

7. *tantrāvatāra* : la « descente », l'apparition en ce monde, du tantra, à partir de la divinité qui le profère. On trouve cela au début de la plupart des textes de ce genre.

8. *mahārtha* : le sens le plus haut, donc le plus secret et inaccessible — peut-être y a-t-il là une allusion au système Mahārtha, c'est-à-dire au Krama, mais je ne le crois pas.

9. *saṃketa* : sur ce mot, cf. *supra*, introduction, p. 60 et *infra*, p. 104, note 52.

10. Śiva, c'est-à-dire Śiva et Śakti, parfois nommée Śivā, cf. DĪ, p. 15.

11. V. D., dans son édition, intervertit les stances 9 et 10 et il entend dès lors *anyathā* du *śl.* (pour lui) 9 comme se référant à l'ordre divin reçu par Amṛt et faute duquel les sages qui l'avaient précédé n'avaient pas pu expliquer le YH : je ne crois pas indispensable de suivre V. D. sur ce point et conserve donc l'ordre des *śl.* de l'édition précédente et de plusieurs manuscrits.

12. *vimarśāṃśena* : il ne s'agit pas de la totalité de la Conscience divine, qui est indivise, mais d'une prise de conscience en quelque sorte partielle, Śiva se divisant en Celle qui pose les questions et Celui qui y répond, permettant ainsi au tantra d'apparaître.

Parole] [13], la Voyante, etc., pose une question [annoncée par les mots] :

La Déesse dit :

Śrīdevy uvāca

C'est-à-dire que Moi, Śiva lui-même, m'engageant dans [ce processus] jusqu'à l'Étalée, je suis, par ma partie de conscience active (*vimarśāṃśena*), celui qui questionne. [Cette question est annoncée sous la forme : « La Déesse] dit », à la dernière personne du singulier du parfait [14]. [L'usage de ce] temps du passé s'explique par le caractère éternel de ce qui sera dit. Cela n'est pas d'aujourd'hui, puisque cela n'est pas soumis au temps. [La forme verbale employée désigne en outre un propos] dont personne n'a été témoin parce qu'il est inaccessible aux sens. [L'emploi de l'expression :] « Bhairava répondit » s'explique de la même façon. [Il faut donc l'entendre comme :] Moi-même, le suprême Śiva dont la nature est lumière (*prakāśātmaka*), voulant répandre ma grâce sur l'univers et m'engageant [pour cela] dans le processus des [quatre plans de la Parole :] la Suprême, la Voyante, la Moyenne et l'Étalée, m'étant fait questionneur par ma portion de prise de conscience [15], puis donneur de réponse par ma partie de lumière [15], je fais descendre [en ce monde] le Tantra : voilà ce

13. Śiva manifeste le tantra comme il le fait de l'univers (mais à plus forte raison puisqu'il s'agit d'une révélation parlée) en faisant apparaître les états ou plans successifs de la Parole, à partir du niveau suprême, de la Voyante (*paśyantī*) jusqu'à l'Étalée (*vaikharī*), niveau où les hommes peuvent recevoir et percevoir le YH. C'est ce qu'explique le paragraphe suivant. Sur les plans de la Parole, voir mes *Recherches*, chap. IV, ou *Vāc*, id.

14. Le parfait (*liṭ*), temps narratif courant, ne s'emploie en principe que pour rapporter des faits éloignés dont le sujet n'a pas été témoin (*paro 'kṣa*). Il a ainsi « sa place dans les récits importants, de caractère légendaire ou solennel » (Renou, *Grammaire Sanskrite*, § 337). C'est en conséquence le temps utilisé dans les tantras ou āgamas pour rapporter le dialogue de deux divinités, conversation éternelle et invisible aux hommes, communication qui se déroule hors du temps, au sein de la divinité, même si elle doit déboucher finalement au plan de la parole empirique, « étalée », plan où, par définition, on ne saurait assister à ce qui s'est dit « *in illo tempore* ».

15. *prakāśāṃśa vimarśāṃśa* : la divinité dans sa plénitude, Śiva et Śakti éternellement unis, est *prakāśavimarśamaya*, où ces deux portions (*aṃśa*) — l'aspect de Śiva, lumière et celui de Śakti, prise de conscience de cette lumière, donc *prakaśa* et *vimarśa* — sont inséparables. C'est à *vimarśa* que se rapporte l'aspect de liberté totale, d'activité, de vie, de la divinité selon le śivaïsme non dualiste dont Amṛt suit la doctrine. Si *prakāśa* peut, sans trop de difficulté, se traduire par lumière, luminosité (étant entendu que c'est une lumière-conscience ou une conscience lumineuse, laquelle se saisit en outre elle-même comme lumineuse et est par là même, vivante et libre — liberté (*svātantrya*) qui est « la vie même de la conscience » ; *vimarśa* qui, littéralement, signifie toucher (avec la main ou mentalement), avoir conscience de, considérer, s'aviser de quelque chose, est très difficile à rendre en français.

que signifient [les premiers mots de notre texte]. C'est ce que dit le Mahāsvacchanda [16].

p. 5 « Dieu, l'éternel Śiva, se tenant lui-même dans la [double] condition de maître et de disciple, fait descendre le Tantra par des phrases [formant] questions et réponses :

DIEU DES DIEUX, GRAND DIEU, EXPANSION DE PARFAITE PLÉNITUDE, CE VĀMAKEŚVARATANTRA [16] CONTIENT DE NOMBREUSES CHOSES INCONNUES //1// : DAIGNE LES DIRE ENTIÈREMENT, Ô BHAIRAVA !

devadeva mahādeva paripūrṇaprathāmaya /
vāmakeśvaratantre 'sminn ajñātārthās tvanekaśaḥ //1//
tāṃs tān arthān aśeṣeṇa vaktum arhasi bhairava /

Le suprême Śiva est Bhairava, ainsi nommé parce que, manifestant, conservant et résorbant [l'univers], il le porte (*bharaṇāt*), l'arrête (*ramaṇāt*) et le vomit (*vamanāt*) [17]. « Dieu des dieux » : ce Dieu (*devaḥ*) est l'illuminateur des dieux, c'est-à-dire de ceux dont la nature est de briller [18], tel le soleil, etc. Ce grand Dieu (*mahādeva*) a pour nature la plus haute lumière (*mahāprakāśātma*). Voici ce que cela veut

Sur *prakāśa* et *vimarśa*, voir les observations de L. Silburn, notamment dans ses traductions de la MM et du VBh. Cf. aussi M. HULIN, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique*, notamment pp. 287 sqq., ou ma traduction de la PTlv d'Abhinavagupta, introduction et notes 7 et 33.

16. Amṛt cite une fois le Mahāsvacchanda, le Mahāsvacchandasaṃgraha et le Svacchandabhairava, mais plus de cent fois le Svacchandasaṃgraha. La question se pose du rapport pouvant exister entre ces textes comme entre ceux-ci et le SvT tel qu'il a été édité dans la Kashmir Series. V. D. (NṢA, introduction, p. 48) pense que MahāSv et SvBhairava désignent le SvT, mais que Svsaṃgraha (ou MahāSvS) renvoie à un ouvrage différent. De fait, le *śl.* ci-dessus se trouve, sous une forme légèrement différente, dans le SvT, 8.31. Par contre, on ne retrouve que quelques fragments isolés, dans cette même édition, du passage attribué par la Dī (pp. 172-3) au SvBhairava (cf. *infra*, p. 231, n. 203).

Le SvSaṃgraha, d'après les citations qu'en fait le Dī, semble un ouvrage tout à fait différent : texte relatif apparemment au culte de Tripurasundarī. Il n'a, pour le moment, pas été retrouvé. Certes, un catalogue manuscrit du fonds du Research Department du Cachemire (actuellement à l'Université de Śrinagar) mentionne un ms (N° 4063/814, śāradā, 146 fol.) de ce nom. Mais il n'a semble-t-il jamais encore été examiné de façon à en préciser la nature. Il y a aussi à la Govt. Oriental Mss. Library de Madras deux mss (en caractères telugu) d'un Mahāsvacchandasārasaṃgraha, mais il est consacré à Tripurabhairavī, l'une des dix Mahāvidyā. La même bibliothèque possède un ms d'une Svacchandapaddhati, sur le culte de Tripurasundarī : il a été étudié par Madhu Khanna, à Oxford, pour sa thèse sur le culte de Tripurasundarī selon Śivānanda.

17. *viśvasya bharaṇād ramaṇād vamanāt* : interprétation traditionnelle du nom de Bhaivara.

18. Les dieux — *deva*, de la racine *DYU*, — sont lumineux, brillants. Śiva, le Dieu des dieux, est ce qui leur donne leur brillance. Le soleil, appelé « donneur de lumière », *prakāśaka*, illumine et fait briller les astres, de même Śiva pour les dieux.

dire : comme ta nature est d'être la plus grande Lumière [19], Toi seul fais briller l'univers, alors que Toi, personne ne peut te faire briller (ou t'illuminer) [20]. La Révélation dit à ce sujet :

« En lui le soleil ne brille pas, ni la lune et les étoiles, ni ces éclairs ne brillent, à plus forte raison le feu : tout brille comme reflet de sa brillance, par son éclat tout cet [univers] resplendit » (Kaṭha Up., V, 15, trad. L. Renou).

« Expansion de parfaite plénitude » : l'expansion, c'est la connaissance. L'expansion de parfaite plénitude est donc l'intelligence [21] qui a l'univers pour objet. Telle est la nature [de Śiva], c'est ainsi qu'il est fait. Puisque Tu es omniscient, Toi seul dois me faire tout connaître. Personne ne peut rien T'apprendre. Il y a en effet dans le Vāmakeśvaratantra, « le Traité aux Quatre Cents [Strophes] » [22] « des choses inconnues », ignorées, « nombreuses », en grand nombre. Ces
p. 6 choses, daigne les dire, les rendre manifestes « entièrement », complètement. C'est-à-dire veuille les amener sur la voie où j'en prendrai conscience [23] //1//

Il répond par sa portion de lumière (*prakāśāṃśena*) :

BHAIRAVA DIT :

Śrībhaivara uvāca

ÉCOUTE, DÉESSE, LE GRAND SECRET, LE CŒUR DE LA YOGINĪ, SUPRÊME. //2//

JE TE DIS AUJOURD'HUI, PAR AMOUR POUR TOI, CE QUI DOIT ÊTRE TOUT PARTICULIÈREMENT CACHÉ ET A [TOUJOURS] ÉTÉ REÇU SUR TERRE PAR UN ENSEIGNEMENT DONNÉ DE BOUCHE À OREILLE [24]. //3//

śṛṇu devi mahāguhyaṃ yoginīhṛdayaṃ param //2//
tvatprītyā kathayāmy adya gopitavyaṃ viśeṣataḥ /
karṇāt karṇopadeśena saṃprāptam avanītalam //3//

19. *mahāprakāśātmatvāt.* L'édition de G.K. donnait *mahāprakāśakatvāt*, ce qui signifierait : comme Tu es le grand Illuminateur.

20. Les formes causatives employées par Amṛt : *bhāsayasi, bhāsayitum arhasi*, soulignent le fait que Śiva est à la fois ce qui éclaire (comme le soleil) et ce qui fait que le soleil, etc., éclaire.

21. *viśvaviṣayiṇī jñaptiḥ* : *jñapti* est la compréhension, l'appréhension intellectuelle, l'exercice de la faculté intellectuelle, ou intelligence. S'agissant ici de la divinité, la traduction par intelligence est peut-être préférable.

22. Catuḥśatīśāstra : Amṛt précise ainsi qu'il s'agit bien du NṢA/VMT. Affirme-t-il par là même l'équivalence des deux termes, ou précise-t-il ainsi qu'il s'agit d'un des ouvrages formant (avec le YH notamment) le Vāmakeśvaraśāstra ? Cf. ci-dessus, Introduction, pp. 24 sq.

23. *mama vimarśapadavīṃ prāpayitum arhasi* : faire atteindre au plan de la prise de conscience, c'est-à-dire amener au plan de la prise de conscience de la suprême réalité.

24. Comme le souligne Amṛt à la page suivante, un enseignement ésotérique et lié à l'initiation ne peut être transmis que de façon orale, de maître à disciple.

« Déesse! » qui, sous la forme de la prise de conscience [de ta plénitude], es toute occupée au jeu (*krīḍā*)[25] de l'émission, etc., cosmiques, [« écoute] le grand secret » : qu'en ce monde il faut cacher. Une chose, dans la mesure où l'esprit ne s'y applique pas, est pendant ce temps hors du domaine des sens. Mais ce [secret-ci], parce qu'il est
p. 7 toujours au-delà de l'esprit, de la parole et des sens, est un grand secret. « Le cœur de la Yoginī » : le cœur est ce qui, pour la Yoginī — qui est conscience d'elle-même[26] — est comme son cœur, car c'est le terrain où elle se manifeste[27]. La conjonction (*yoga*) est la relation inséparable (*samavāyasambandha*) entre un ensemble d'objets [de façon qu'ils forment un tout] : ce par quoi est manifestée [pareille connection], c'est la Yoginī[28]. Comme le dit le Maître expérimenté :

« Tout ce qui brille dans la multiple variété des formes — tous les objets relevant de la catégorie de l'espace et du temps —, c'est Elle-même qui brille sous toutes ces formes : je prends refuge dans ce dynamisme de la Conscience (*sāṃvidīṃ kalām*) »[29].

[Ce grand secret est] « suprême », suréminent, car il transcende toute connaissance. On dira en effet plus loin : « Quand on en atteint la connaissance, ô Femme aux belles hanches! on atteint aussitôt l'état *khecara* » (*śl.* 5). « Écoute » cela : amène cela sur la voie de la prise de conscience[30]. //2//

« Par amour pour Toi » : parce que je suis parfaitement fusionné et uni avec Toi, je te le dis « aujourd'hui », car, à cause de son extrême secret, cela n'avait été encore dit à personne. Pour cette même raison, cela « doit être tout particulièrement caché ». C'est-à-dire que [ce secret enseignement] doit être appréhendé méditativement par la

25. La Déesse est appelée *devī*, or l'étymologie traditionnelle (*dhātupāṭha*) donne à la racine *DIV* le sens de jouer.

26. *svasaṃvit* : la Déesse, divinité suprême, est la Conscience elle-même, *saṃvid*. Mais celle-ci est, dans sa plénitude *prakāśavimarśamaya* : Lumière consciente prenant conscience d'elle-même et c'est par cet aspect de prise de conscience qu'elle joue le jeu (*krīḍā, līlā*) de la manifestation cosmique. C'est ainsi qu'elle apparaît comme le *śrīcakra*. Cf. Dī, pp. 13, 100, 183, etc.

27. *āvirbhāvabhūmitvā*t : p. 244, Amṛt décrit le *śrīcakra* comme l'*āvirbhāvabhūmi* de la Déesse. Tout comme le cœur est le lieu d'apparition de la connaissance, le Cœur secret, la nature profonde, de la Déesse, est d'être ce à partir de quoi et en quoi elle se manifeste en faisant apparaître l'univers. Cf. introduction, pp. 61 sq.

28. Cf. Dī, p. 119 : « Les Yoginī sont des êtres en conjonction (*yoga*), en union éternelle, avec Śiva ».

29. Ce *śl.* (lire le *pada* 1b comme : ... *yathā yathā*/) est tiré du Saubhāgyahṛdayastotra de Śivānanda (NṢA, app. p. 304), court hymne à la gloire de la Déesse. Après avoir loué Śiva, puis la Parole, l'hymne loue ici la puissance cosmique divine. Suit la louange de la Déesse comme Kuṇḍalinī, puis sous sa forme cosmique. Enfin on fait offrande à la Déesse de toute l'objectivité, qui est ce dont elle a la jouissance.

30. Cf. *supra*, note 15.

contemplation méditative intense de la nature de « Je » absolu de son propre soi [31].

Pour souligner cette idée d'extrême secret, [le Tantra] dit que
p. 8 [l'enseignement doit en être donné] « de bouche à oreille » (en sanskrit : « d'oreille à oreille »). La règle de grammaire [32] impose ici l'usage de l'ablatif [qui marque le lieu d'origine de l'agent, donc] c'est par le déroulement d'un enseignement qui, ayant atteint une oreille, va ensuite vers une autre oreille, que la transmission traditionnelle s'est perpétuée [ou : a été reçue — *saṃprāptam* — ce terme lui-même, en vertu de la règle de Pāṇini, 3.4,71 [33],] montrant qu'il s'agit d'une action qui commence. « Sur la terre » (*avanītale*) : ce terme désigne les hommes qui y vivent. [Il s'agit là d'un emploi figuré (*lakṣaṇa*)] comme dans l'expression « les plates-formes crient » [34]. Tout cela revient à dire que cette [doctrine], en raison de son extrême secret, ne peut se transmettre que par la tradition orale [35], selon la succession divine, des êtres accomplis et des maîtres humains (*divyasiddhamānavakrameṇa*). Ici, en effet, [quand on parle de] la transmission aux hommes [donc sur terre], on sous-entend qu'il s'agit aussi de la transmission divine et de celle des *siddha* [36] //3//

[Ce grand secret] ne doit pas être donné à ceux qui n'en sont pas dignes :

Il ne faut pas le confier aux disciples des autres, ni aux incroyants, ô Déesse ! ni à ceux qui ont peu d'ardeur pour l'entendre, non plus qu'à ceux qui ne donnent pas de leur richesse. //4//

na deyaṃ paraśiṣyebhyo nāstikebhyo na ceśvari /
na śuśrūṣālasānāñca naivānarthapradāyinām //4//

31. *ātmāhambhāvanayā bhavitavyam* : *bhāvanā* est ici plutôt réalisation mystique que méditation intense. Mais on peut admettre que celle-ci mène à celle-là. Le « Je » est le Soi, identique, ou identifié à, l'absolu. *Ahambhāva*, la nature ou condition du « Je » absolu est défini dans un verset souvent cité de l'Ajaḍapramātṛsiddhi d'Utpaladeva (22-23) comme « repos en elle-même de la Lumière-Conscience » (*prakāśasyātmaviśrānti*).

32. *karmaṇi lyablope pañcami* : Vārt *ad* Pāṇini, I, 4, 31.

33. *ādikarmaṇi ktaḥ kartari ca* : « le suffixe *kta* vaut quand il s'agit de l'agent ainsi que [de l'état ou de l'objet direct] pour exprimer une action incipiente » (trad. Renou) : l'enseignement commence en effet avec la parole de Śiva, qui dit le tantra, et se poursuit avec la transmission traditionnelle par la lignée des *siddha*, puis des maîtres spirituels humains.

34. Ce ne sont pas les plates-formes qui crient, mais les veilleurs qui s'y trouvent pour effrayer les animaux sauvages ou les oiseaux : exemple classique de *lakṣaṇa*, d'emploi figuré d'un mot ou de métonymie.

35. Littéralement : auditive — *karṇaparaṃparāmātra*.

36. *divyasiddhamānavakrama* : la transmission, l'écoulement ininterrompu, de la tradition, qui se déroule d'abord chez les dieux, puis chez les *siddha*, les êtres accomplis, surhumains, puis chez les hommes. Amṛt y revient plus loin (Dī, pp. 293, 302) sans toutefois donner de précisions sur ces lignées. La notion de lignée magistrale (*gurupaṅkti*) est importante, car les maîtres diffèrent d'une école à l'autre.

Qui sont les « disciples des autres » à qui il ne faut pas le donner? — Ceux qui, ayant accédé au sens le plus haut de tout [l'enseignement] secret selon la transmission traditionnelle des autres *vidyā*[37], ont en outre reçu la pleine consécration (*pūrṇābhiṣeka*) [selon une de ces traditions], tels sont les disciples des autres à qui il ne faut pas donner [ce secret]. Il ne doit pas non plus être reçu par ces [autres disciples] en
p. 9 vertu de la règle : « Qui a obtenu comme il convient un maître en *kula* ne doit pas recourir à un autre »[38]. On peut par contre le confier à ceux qui n'ont pas accédé à tout le sens secret le plus haut [de l'enseignement] selon la transmission traditionnelle d'autres *vidyā* et qui n'y ont pas reçu la pleine consécration. Ils peuvent alors le recevoir, selon qu'il est dit :

« Tout comme l'abeille avide de miel vole de fleur en fleur, ainsi le disciple avide de connaissance va de maître en maître »[39].

Ceux-là ne sont pas considérés comme disciples des autres, car ce qui est dit, c'est : « Ce sont les sandales[40] du maître qui donne la consécration plénière [qu'il faut vénérer] »[41]. Les incroyants sont ceux qui pensent « il n'y a pas d'autre monde [que celui-ci] ». Ils sont dépourvus de foi. Il ne faut rien leur confier. Il ne faut pas non plus donner ce [secret] à ceux dont on éveillerait le goût [pour cela] de préférence à [celui qu'ils auraient pour] l'argent, les récoltes, etc. La Bhagavadgītā dit en effet :

p. 10 « Le sage ne doit pas troubler l'esprit des ignorants attachés aux actes. Il doit encourager toute activité [louable] en se comportant lui-même de façon convenable » (Bhg, 3.26)[42].

Il n'est donc pas bon de le confier à ceux qui n'ont pas un ardent désir de l'entendre[43] : à ceux-là, non plus qu'à ceux qui ne donnent pas leur bien, il ne faut pas donner [cet enseignement secret]. Ceux

37. On a vu qu'il existe plusieurs formes de *śrīvidyā* (introd., pp. 40 et 70). Mais il y a aussi d'autres *vidyā* de la Déesse dans d'autres traditions śākta.

38. V. D. attribue cette citation au KT, 13.130 (texte daté entre 1000 et 1400 par HTSL, p. 94), dont l'édition dans les Tantrik Texts (p. 306) porte : *labdhvā jñānapradaṃ devi na gurvantaram āśrayet*. Mais cette règle est tout à fait générale et peut se retrouver, avec des variantes de formulation, dans divers textes.

39. Citation du KT, 13.132 (p. 307).

40. *pādukā* : ou l'empreinte des pieds, trace en ce monde du passage de la divinité (ou des saints).

41. KT, 13.129 (p. 306).

42. *yuktaḥ samācaran* peut aussi se traduire par « en adepte du yoga » (Senart), ou « en suivant les règles de yoga » (Esnoul-Lacombe).

43. *śuśrūṣā* : désir d'entendre, fait d'être prêt à servir, à honorer, un maître dont on reçoit l'enseignement.

qui, toutefois, sans être ardents pour l'entendre, distribuent leur richesse, on peut le leur confier, mais non à ceux qui ne la distribuent pas. On dit en effet :

« La connaissance [s'acquiert] en servant un maître ou en [donnant] de grands biens. Elle peut aussi [s'obtenir] à partir d'une [autre] connaissance. Il n'y a pas de quatrième [moyen de l'acquérir] »[44]. //4//

Il peut être donné à celui qui, examiné, en est digne : on le dit :

On ne peut le confier qu'à [un postulant] qui a été examiné et mis à l'épreuve pendant une demi-année[45]. Quand on en a la connaissance, ô Femme aux belles hanches ! on atteint aussitôt l'état *khecara*. //5//

parīkṣitāya dātavyaṃ vatsarārdhoṣitāya ca /
etajjñātvā varārohe sadyaḥ khecaratāṃ vrajet //5//

L'examen des défauts possibles d'un aspirant : être disciple d'un autre maître, etc., doit être effectué avec discernement par le maître [sur le candidat] qui habitera avec lui pendant une demi-année. A l'appui de ce qu'il vient de dire, [le Tantra] explique le fruit qu'obtiendra le disciple : « Quand on en a la connaissance... » : étant
p. 11 donné l'importance et le poids de ce [secret], il doit n'être confié qu'à qui a été attentivement examiné. Le disciple, donc, grâce à la pleine et complète compréhension (*parijñānena*) de cet [enseignement], atteint à l'état *khecara*, où l'on se meut dans le ciel [de la Conscience][46], dans l'espace suprême (*paravyomni*). *Khecara*, [celui qui se meut dans le ciel] c'est Śiva. C'est ce que dit la Cidgaganacandrikā[47] :

44. Il est intéressant de noter que la richesse aussi bien que la dévotion à un maître (ou le développement d'une connaissance à partir d'une autre), peuvent permettre d'acquérir la connaissance ou la gnose. Śivānanda, dans la ṚjuVi (p. 97), cite un Saṃhitābrāhmaṇa qui énumère, non quatre, mais six moyens d'acquérir la connaissance : l'étude, le don de richesse, l'enseignement du maître, l'audition, la dévotion et la connaissance (antérieure).

45. *vatsarārdhoṣitāya* : Bhā, dans le Setu., lit *vatsarordhvoṣitāya* : « plus d'une année », en ajoutant que ce temps d'épreuve peut être de trois ans.

46. *Kha* désigne une cavité, un creux, une ouverture et, en particulier, le vide du centre du moyeu d'une roue, où elle tourne sur son axe. C'est aussi le vide, la vacuité, l'espace, d'où le ciel, le firmament, ces deux notions se retrouvant dans celle de vide central, de firmament de la Conscience (sens attachés aussi au terme *vyoman*) (cf. *infra*, p. 161 note 265).

Celui qui se meut dans ce vide, ou ce ciel suprême, est Śiva. L'état *khecara* est donc l'identification avec le suprême Śiva. Il est symbolisé notamment par la *khecarīmudrā* telle qu'elle sera décrite plus loin (*śl.* 67-68).

47. La CGC, qui se présente (*śl.* 312) comme l'œuvre de Śrīvatsa (nommé aussi Kālidāsa — il apparaît en effet comme dévot de Kālī), reprend en style *kāvya* l'enseignement du Kramastotra de Siddhanātha. Texte d'inspiration cachemirienne

« Ce qui se meut dans le ciel, entre le soleil et la lune — connaissance et activité — se trouve dans le lieu [48] du regard [49], qui est feu. Au-dessus de cela est la pointe, firmament suprême. Là, Toi, ô Ambikā, montre[-moi] le suprême Śiva » [50].

Cela veut dire qu'[en atteignant l'état *khecara*] on atteint aussitôt la Réalité : on devient libéré en vie. C'est ce que dit [aussi] le Vedarahasya [51] : « Celui dont le soi a connu la richesse suprême ne peut plus être souillé par le mauvais *karma* ». //5//

p. 12 L'enseignement commence maintenant :

Ô SUPRÊME DÉESSE ! LA CONVENTION RELATIVE À LA DÉESSE TRIPURĀ EST TRIPLE : LA CONVENTION RELATIVE AU *CAKRA* ET CELLES CONCERNANT LE MANTRA ET LE CULTE. //6//

cakrasaṃketako mantrapūjāsaṃketakau tathā /
trividhas tripurādevyāḥ saṃketaḥ parameśvari //6//

[Le mot] *saṃketaka* [est employé ici] dans le même sens que *saṃketa* [52] qui signifie] accord, convention, observance (*samaya*). Tout

mais sans doute du sud de l'Inde (cf. introd., p. 49, note 84), la CGC pourrait dater du XIIe s. Amṛt en cite cinq stances différentes et un fragment non identifié. Elle avait été éditée dans les Tantrik Texts d'A. Avalon. Une nouvelle édition en a paru à Bénarès en 1980 (Sarasvatībhavana-Granthamālā, vol. 115). Ce dernier texte, comme celui d'A. Avalon, diffère parfois sensiblement de celui donné par Amṛt dans l'édition ici utilisée de la Dī — aucun des trois n'étant d'ailleurs scientifiquement établi.

48. *dhāman* : sur les valeurs de ce terme, qui désigne un endroit, un lieu, mais aussi une manifestation, une forme (= *rūpa*) et, plus particulièrement, le lieu où se manifeste une divinité ou une énergie, « a holder or container of numinous power », cf. J. GONDA, « The Meaning of the Sanskrit Term *Dhāman* » (Verhand. d. K. Nederl. Akad. v. Wetensch., Amsterdam, 1967).

49. *dṛṣṭi* : comme *dṛk*, lorsque pris par opposition à *kriyā*, est en général la connaissance par opposition à l'activité. Il peut aussi s'agir ici du point entre les sourcils, lieu du 3e œil, celui de la gnose, situé entre les deux autres.

50. Voici cette stance dans la nouvelle édition de la CGC (Varanasi, 1980) :

dṛkkriyātmaśaśibhānumadhyagaṃ khe caraty analavat sudhāṃ yat /
yat tad ūrdhvaśikhare paraṃ nabhas tatra darśaya śivaṃ tvam Ambike //32//

ce qui pourrait se traduire : « Ce qui se meut dans l'espace comme du feu et se trouve entre la lune et le soleil, qui sont regard (= connaissance) et activité, ce nectar, et, sur la pointe extrême de celui-ci, l'espace suprême : là, Toi, ô Ambikā, montre-[moi le suprême] Śiva ». Ce verset, aussi difficile à rendre que celui que donne Amṛt, décrirait l'étape suprême de la *suṣumnā*, située entre *iḍā* (lune) et *piṅgalā* (soleil), mais supérieure à eux.

51. Il s'agit d'une citation d'une Upaniṣad non canonique, l'Itihāsopaniṣad, 20 (cf. *Unpublished Upaniṣad*, Adyar, 1900, pp. 10-20. A la page suivante, Vedarahasya désigne la Taitt. Up.

52. *saṃketa* : a les sens divers de convention, engagement réciproque, signe conventionnel ou signal convenu (d'où symbole, sigle — il peut avoir le sens de *mudrā*,

comme deux amants, s'étant mis d'accord, se trouvent [ensemble] en quelqu'endroit [convenu], ainsi en est-il des deux Śiva [53]. Cette convention (ou pratique) est triple : relative au *cakra*, au mantra et au culte. Les gloires (*dhāman*) de la Déesse Tripurā : *tattva, pīṭha, liṅga* et *mātṛkā* [54], vont par trois et elle leur est antérieure (*purā*), d'où son nom de Tripurā. Déesse suprême, elle est triple, sa nature étant lumière, prise de conscience et fusion parfaite [de ces deux aspects]. Sa pratique conventionnelle est triple. « Ô suprême Déesse ! » : suprême, incomparable, [Toi] dont l'autorité, la souveraineté, sont respectées par Indra et les autres [dieux]. C'est ce que dit le Vedarahasya :

« C'est par peur de Lui que souffle le vent, par peur de Lui se lève le soleil, par peur de Lui s'activent Agni et Indra, et la mort en cinquième » (Taitt. Up. II.8).

p. 13 Il est dit [ensuite] que celui qui est dépourvu de cette connaissance est privé de tout fruit :

TANT QU'ON N'AURA PAS LA SCIENCE DE CETTE TRIPLE CONVENTION, ON NE POSSÈDERA PAS LA SUPRÊME AUTORITÉ INHÉRENTE AU *CAKRA* DE TRIPURĀ. //7//

yāvad etan na jānāti saṃketatrayam uttamam /
na tāvat tripurācakre paramājñādharo bhavet //7//

par exemple), ou encore explication d'une règle de grammaire ou autre). Ici, *saṃketa* est, comme le note Amṛt, l'accord entre Śiva et Śakti pour être présents dans le *cakra*, la *vidyā* et la *pūjā*. Cet accord ou convention se trouve repris par l'adepte qui retrouve la présence commune de Śiva et Śakti dans la pratique rituelle de ces trois éléments et qui suit cette pratique selon les règles (*vidhi*, mais aussi *samaya* ou *saṃketa*) posées par le YH. Bhāskara, dans le Setu, définit *saṃketa* comme *rahasyaṃ rūpam* : l'aspect secret du *cakra*, c'est-à-dire la présence en lui de toutes les énergies.

Il est difficile de trouver une traduction qui rende compte de ces valeurs de *saṃketa* : il s'agit à la fois d'une présence et d'une pratique conventionnelles et de ce qui, conventionnellement, représente, symbolise, cette présence, comme aussi de l'exposé explicatif de ces pratiques (cf. Dī, p. 117). J'opte, à défaut de mieux, pour convention ou pratique conventionnelle, car le côté de pratique rituelle est ici essentiel, mais il n'est pas le seul.

53. C'est-à-dire Śiva et Śakti, présents par accord mutuel dans le *cakra*, le mantra et la *pūjā*.

54. Les trois gloires (*dhāman*) de Tripurasundarī sont les trois énergies divines : Vamā, Jyeṣṭhā, Raudrī (cf. Dī, p. 348). Les trois *tattva* sont *śiva- ātma-* et *vidyātattva* : le *tritattva* couvrant l'ensemble de la manifestation (cf. Dī, p. 282). Les *pīṭha*, par contre, sont au nombre de quatre (*śl.* 41-43, Dī, pp. 58-60), de même que les *liṅga* (*śl.* 44-47, Dī, pp. 60-62), qui sont d'ailleurs liés aux *pīṭha* — à moins d'admettre qu'il y ait trois *liṅga* (*svayambhu, bāṇa* et *itara*) dominés par le *liṅga* suprême (*para*). Il en serait de même pour *mātṛkā*, qui se référerait aux trois plans de la Parole : *paśyantī, madhyamā* et *vaikharī*, issus de *parāvāk* (en ce sens, Dī, p. 19, ou Saubhāgyasudhodaya cité Dī, p. 128). On touche ici à la répartition, quasi universelle en Inde, en 3 + 1.

Tant qu'on n'aura pas la connaissance de la triple pratique qui va être décrite [maintenant], on ne possédera pas la suprême autorité (*ājñā*) inhérente au *cakra* de la conscience même de la suprême Tripurā, formé de l'ensemble des catégories de la manifestation relevant du connaisseur, de la connaissance et du connaissable. L'autorité, c'est la capacité d'accorder la faveur et de réprimer [55] : ainsi en est-il des rois dans la vie de ce monde. C'est en ce sens qu'on l'a dite suprême. C'est qu'il s'agit de l'autorité du suprême Seigneur lui-même, à qui, dans tout les mondes, rien ne peut faire obstacle. Celui, donc, qui possédera cette suprême autorité sera le suprême Seigneur lui-même. Qui sait cela arrivera aussitôt à l'état *khecara* et qui l'ignore n'y arrivera pas. La chose est donc établie de façon positive et négative [56]. Ainsi se trouve aussi indiqué le but poursuivi (*prayojana*) [par notre texte] et, implicitement, celui qui est qualifié [pour recevoir l'enseignement], ainsi que l'objet (*viṣaya*) [de l'ouvrage] et la relation (*sambandha*) [entre ces éléments] [57]. Cet adepte qualifié est celui qui désire la libération (*mumukṣu*). L'objet est la divinité qui est conscience d'elle-même (*svasaṃviddevatā*) et le but poursuivi est la libération. Quant à la connexion [entre ces éléments], c'est l'état [qui relie] ce qu'on désire obtenir à ce qui permet de l'obtenir. //7//

55. *nigrahānugrahasāmarthyam.*

La notion d'*ājñā*, terme à traduire par : ordre, autorité et spécialement, sans doute, autorité spirituelle (ou peut-être par ordonnance, car il s'agit de la volonté divine organisatrice du cosmos et dispensatrice de grâce) semble jouer un certain rôle dans le Traipuradarśana. Le VMT, 1.12 appelle la Déesse *caturājñākośa*, ce que J met en relation avec les quatre *yuga* et *pīṭha*, en soulignant que cet *ājñā* est grâce (*anugraha*) de la Déesse, qui assure (notamment par le moyen des Yoginī) la présence dans le monde, au cours des temps, de la connaissance salvatrice. Śivānanda (ṚjuVi, p. 32) y voit une référence aux quatre *āmnāya* de la tradition Kaula. Le NSA, 1.48 nomme le *śrīcakra* : *sarvājñāmayam*, glosé par Śivananda : *ājñā śāśtrāni* (p. 74) et il ajoute *uktaṃ ca śrutismṛtī mayaivājñe : « śruti* et *smṛti* sont mes ordres » : parole divine ordonnatrice de la Révélation et de la Tradition.

56. *anvayavyatireka* : ceci renvoie à la théorie de l'inférence (*anumāna*) qui permet de déduire l'existence d'une chose de façon à la fois positive et négative : par la présence (ou l'absence) d'un moyen terme (*liṅga*) ; ainsi, là où il y a de la fumée, il y a du feu et là où il n'y a pas de feu il n'y a pas non plus de fumée.

57. Ces quatre éléments — *prayojana, adhikārin, viṣaya, sambandha* — doivent, traditionnellement, se trouver dans tout ouvrage comme celui-ci, dont le but est de faire atteindre à un adepte qualifié un certain but, ce qui est possible parce qu'il existe une relation entre le but et les moyens utilisés pour l'atteindre.

p. 14 Maintenant commence l'exposé de la convention relative au *cakra* :

CE *CAKRA* COMPORTE, DANS LE SENS DE L'ÉMANATION, CINQ ÉNERGIES ET, DANS CELUI DE LA DISSOLUTION, QUATRE FEUX. IL NAÎT DONC DE LA CONJONCTION DE CINQ ÉNERGIES ET DE QUATRE FEUX. //8//

tacchaktipañcakaṃ sṛṣṭyā layenāgnicatuṣṭayam /
pañcaśakticaturvahnisaṃyogāc cakrasambhavaḥ //8//

Ce *cakra*, « dans le sens de l'émanation » (*sṛṣṭyā*), [si on l'envisage] dans son aspect d'émanation, compte cinq énergies. On nomme énergie un triangle dont la pointe est tournée vers le bas : il y a de cette façon cinq énergies [dans le *cakra*]. Dans le sens de la dissolution (*layena*), il y a quatre feux. La dissolution, c'est l'aspect de résorption [du *cakra*]. C'est le feu [58]. On nomme feu un triangle dont la pointe est tournée dans un sens opposé [aux cinq autres]. Il y a de la sorte quatre [feux. Le *cakra* naît] ainsi de la conjonction de cinq énergies et de quatre feux. La conjonction (*yoga*), c'est une union complète.

Suivant la règle posée par le Traité aux Quatre Cents [Stances] [59], — qui dit : « Après avoir coupé une énergie par une autre, [puis par un feu] » —, on procède à la coupure des nœuds [60], [en faisant que] la pointe de chaque énergie se trouve sur la ligne horizontale d'un triangle [inverse] correspondant : c'est en ce tracé que consiste la conjonction. Voilà comment le *cakra* vient à l'existence. //8//

La manière dont apparaît le *cakra* une fois exposée de façon générale, on va voir [maintenant] comment naît chacun des différents *cakra* qui le composent :

JE VAIS [D'ABORD TE] DIRE, Ô PARFAITE ! LA DESCENTE DE TON *CAKRA*.

etac cakrāvatāraṃ tu kathayāmi tavānaghe /

58. On parle en effet du feu de la résorption : *saṃvartānala*. Cf. *infra*, p. 114, note 88 (Dī, p. 23).

59. Catuḥśatīśāstra : nous renvoyons désormais, pour les citations de ce texte (CŚŚ), à l'édition qu'en a donnée V. D. sous le titre de Nityāṣoḍaśikārṇava (NṢA). Il s'agit ici de NṢA, 1.29 (p. 50) où commence la description de la façon de tracer le *śrīcakra* : on trace un premier triangle, pointe en bas : une « énergie », puis un deuxième, qui coupe le premier, puis un 3[e] triangle, la pointe en haut : « un « feu », qui les recoupe. Cela donne naissance au *cakra* à huit pointes. Si on trace les cinq triangles pointe en bas (« énergies ») et les quatre pointe en haut (« feux »), les lignes se coupent et les pointes des triangles féminins touchent la base des triangles masculins.

60. *granthibheda* : on nommerait ainsi la « coupure » d'une ligne par une autre dans le tracé du *śrīcakra*, et plus spécialement encore le point où la pointe d'un triangle touche la ligne horizontale d'un autre. Procéder à la « coupure des nœuds », ce serait donc tracer le *cakra* en faisant se toucher ou se couper les lignes des triangles.

La « descente » [ici décrite] est celle du *cakra* servant au culte (*pūjācakra*) : du *cakra* de la glorieuse Mahātripurasundarī. En ce monde, descendre consiste à atteindre un point situé en bas à partir d'un point plus élevé, un palais par exemple. Ici, [on a affaire à] l'expansion résultant du procès [d'évolution] des *tattva* à partir du
p. 15 suprême Śiva qui, transcendant l'univers, est pure lumière — et c'est de cette façon même que se produit la descente du *cakra*[61]. [La Déesse est appelée] « parfaite » car elle n'a aucun des défauts tels qu'être disciple d'un autre maître [qu'on vient de voir][62]. C'est « ton » [*cakra*] en ce sens qu'il relève] de l'énergie de prise de conscience (*vimarśaśakti*)) qui est une portion de moi-même qui suis lumière (*prakāśātmā*) : je t'[en] dis [la descente], c'est-à-dire je t'amène à réaliser cela en ton cœur[63].

Mais par quelle action apparaît ce *cakra* qui est la réalité du suprême Śiva ? C'est ce qui est dit :

QUAND CETTE SUPRÊME ÉNERGIE, PRENANT PAR SA PROPRE VOLONTÉ L'ASPECT DE L'UNIVERS, //9// SE VOIT ELLE-MÊME FULGURANTE, ALORS APPARAÎT LE *CAKRA*.

yadā sā paramā śaktiḥ svecchayā viśvarūpiṇī //9//
sphurattām ātmanaḥ paśyet tadā cakrasya sambhavaḥ /

« Quand » — au moment où — cette suprême Énergie, qui est prise de conscience active (*vimarśarūpiṇī*), désire, par sa propre volonté, voir l'univers qui demeure résorbé en elle — car il est [alors] invisible aux êtres vivants —, elle prend l'aspect de l'univers (*viśvarūpiṇī*), c'est-

61. *avatāra* : descente au sens d'apparition. On a vu plus haut (Dī, p. 2, ci-dessus, p. 96, note 7) la « descente » du texte (*tantrāvatāra*). Maintenant, on dit comment le *cakra*, forme sensible de la Déesse unie à Śiva, « descend » sur terre, en disant quel en est le dessin ou la forme et en quoi il consiste métaphysiquement. Comme le dit ici Amṛt, il y a *cakrāvatāra* en ce sens que le *śrīcakra* est un diagramme cosmique dont le mouvement du tracé à partir de son centre est celui même de la manifestation depuis Śiva jusqu'à la terre.

62. Ces défauts sont mentionnés puisque la Déesse se trouve ici dans la situation du disciple de Śiva-Bhairava.

63. *hṛdayaṃgamatāṃ nayāmi* : c'est à quoi non seulement la Déesse, mais tout adepte, doit parvenir. Il ne s'agit pas seulement d'une simple compréhension intellectuelle de ce que signifient *cakra* et *vidyā*, mais d'une « réalisation » profonde en ce centre de la conscience et de la vie spirituelle qu'est le cœur (*hṛdaya*). La notion de Cœur divin, comme celle de cœur en tant que centre de la conscience de l'adepte, joue un rôle important dans certaines écoles śivaïtes. Voir par exemple la PTlv d'Abhinavagupta (notamment les notes 6 et 36 de ma traduction). Il est intéressant de noter qu'Amṛt se sert trois fois de l'expression *hṛdayaṃgamatā* ou *hṛdayaṃgamībhāva*, composé régulier mais particulier et qu'utilise notamment Abhinavagupta pour exprimer une saisie intuitive et mystique. L'emploi de cette expression est un des éléments contribuant à placer Amṛt dans une tradition remontant par Kṣemarāja à Abhinavagupta.

à-dire qu'elle l'émet. Śiva demeurant quant à lui tel qu'il est : inaffecté[64] [par ce processus]. La Révélation dit à ce sujet :

p. 16 « On ne lui connaît ni tâche, ni organes des sens. Nul n'est égal à Lui, ni supérieur. Son énergie suprême est révélée comme diverse. Son savoir est inné, comme sa force et son activité » (Svet. Up. 6.8).

et aussi l'Ājñāvatāra : « C'est par sa seule et propre volonté qu'il émet et reprend en lui tout l'univers »[65]. La fulguration de la suprême Énergie n'est rien d'autre que l'émission de l'univers, car sa nature même est d'émettre. Dès lors la naissance du *cakra* de la suprême Déité — de ce *cakra* fait de tout l'univers — [se produit] au moment même de l'émission [cosmique] : celle des 36 tattva[66].

C'est ce qui est dit :

De la lettre *A* vide [et] de ce qui finit par l'émission : du *bindu*, conscience vibrante, //10//

śūnyākārād visargāntād bindoḥ praspandasaṃvidaḥ //10//

« La lettre *A* vide » : c'est à la fois le vide et la lettre *A*[67]. Il y a vide parce que toute l'expansion cosmique en est exclue. C'est donc le
p. 17 suprême Śiva. C'est ce que dit la Saṃketapaddhati[68] : « La lettre *A*, premier de tous les phonèmes, lumière. est le suprême Śiva »[69]. A ce même sujet, la Révélation [dit] : « Le *brahman* est *A* » (Ait. Up. 3.6). « De ce qui finit par l'émission », c'est-à-dire ce à la fin de quoi se produit l'émission. [En effet, c'est] « du *bindu*, conscience vibrante »
p. 18 que naît le soleil, synthèse du feu et de la lune, appelé *kāma* et dont la nature est la parfaite fusion (*sāmarasya*) de Śiva et Śakti. Comme le dit la Cidgaganacandrikā (212) :

64. *udāsīna* : être inaffecté, indifférent, est une caractéristique de la Conscience non tournée vers la manifestation : elle est non affectée, indifférente à celle-ci. C'est ici la condition de Śiva par opposition à l'énergie. On trouve cette expression, par exemple, dans le TĀ, 3.87 (vol. 2, pp. 94 et 98).

65. Cette ligne est citée quatre fois dans la Dī (pp.16, 112, 295, 352). V. D. note ce fait dans son introduction au NṢA (p. 31), mais ne dit pas ce qu'est ce texte, qui semble inconnu.

66. Il y a donc identification du *cakra* et du cosmos.

67. *śūnyākāra* peut en effet s'entendre comme « forme vide » (*śūnya-ākāra*) ou comme « lettre *A* vide » (*śūnya-akāra*).

68. Ce texte, cité plus de quinze fois dans la Dī, l'est aussi par Śivānanda, Vidyānanda et Bhāskararāya. Il n'est connu que par ces citations. A en juger par celles-ci, il traite du *śrīcakra*. Sans doute appartenait-il à la tradition de Tripurā.

69. Le *śloka* entier est cité plus bas, Dī, p. 24. Cette ligne l'est aussi pp. 133, 167, 326 et tout le passage, pp. 192-3.

« Résultant de la prise de conscience du sujet jouissant et de ce dont il jouit, ô Déesse ! me fixant, moi, point immuable de l'océan de la Conscience, mêlant feu et lune, cette prise de conscience là est épanouissement du soleil » [70],

la réalisation du *bindu* nommé *kāma*, fusion parfaite de Śiva et Śakti, qui est vibration (*praspanda*) est faite des deux *bindu*, blanc et rouge, qui sont feu et lune. C'est-à-dire que le dynamisme de la Conscience (*citkalā*) qui est feu et lune, fait de conscience mais dynamique [71], naît de la conjonction des *bindu* blanc et rouge : de la vibration du *bindu* qui est fusion parfaite de *A* et *HA*. //10//

DONT LA NATURE SUPRÊME EST LUMIÈRE ET QUI EST UNI À LA VAGUE FULGURANTE [DE L'ÉNERGIE], DÉCOULE LE *BAINDAVACAKRA*, LIEU [DE NAISSANCE] DE LA VAGUE COSMIQUE, FAIT DE LA TRIPLE *MĀTṚ[KĀ]*.

prakāśaparamārthatvāt sphurattālaharīyutāt /
prasṛtaṃ viśvalaharīsthānaṃ mātṛtrayātmakam //11//
baindavaṃ cakram

[« Dont la nature suprême est lumière et qui est uni à la vague fulgurante » :] du contact du feu et de la prise de la conscience avec la lumière naît, comme du beurre clarifié [au contact du feu], l'écoulement, le flot, de l'énergie de prise de conscience. En effet la nature de la lumière est suprême [72]. « Et qui est uni à la vague fulgurante » :
p. 19 c'est la vague de l'énergie de prise de conscience fulgurante qui jaillit au milieu des deux *bindu* sous la forme de la demi-*kalā de HA* [73] : de

70. Dans cette stance, comme dans le KKV cité plus loin, feu et lune sont réunis et surmontés dans le soleil. Ailleurs (par ex. TĀ, 3.130-133), c'est *agni* qui forme le troisième terme, au-delà de *soma* et *sūrya*. La triade *agni-soma-sūrya*, qui est d'origine védique, a été reprise ensuite avec des valeurs différentes, mais où toujours un troisième terme réunit et surpasse les deux autres. Sur la *kāmakalā*, cf. Dī, pp. 131 et 372 et les notes afférentes, *infra*, notes pp. 202 et 387.

71. *saṃviccinmaya* : il y a une nuance entre *saṃvit* et *cit*. Je crois qu'ici *cit*, plusieurs fois cité comme *citkalā* (pp. 24, 31...), représente un aspect plus dynamique de la conscience que *saṃvit*, qui serait pure conscience absolue.

72. Puisque *prakāśa* est à l'origine première.

73. *hārdhakalā* : ce « dynamisme de la moitié de *HA* », jaillissant du milieu des deux points pourrait être le *visarga*, qui est écoulement, émission, dynamisme et généralement considéré comme un fragment — ou comme la portion ou le dynamisme non manifeste — de *HA* : *avyaktahakalā* (TĀ, 3.146). On peut aussi y voir *HA anacka* : *H* sans voyelle d'appui. Amṛt dit plus loin (p. 24) que c'est le dernier phonème, donc *HA*, et il cite à l'appui la Saṃketapaddhati. Si on le prend comme la moitié de *HA*, on rejoint l'explication donnée par Śivānanda dans la Ṛjuvi et par Vidyānanda dans l'AR *ad* NṢA, 1.185-6 (sur quoi voir *infra*, p. 202, note 99). On est alors amené à rapprocher les spéculations ici présentes de celles qu'on verra plus loin, Dī, pp. 131 et 372 (voir les notes afférentes, *infra*, pp. 202 et 387) où intervient la lettre *I* écrite au moyen de trois

l'union [de *kāma*] avec celle-ci. De cet *akṣara kāmakalā* « naît » le *baindavacakra* fait de la triple *mātṛ*[*kā*], lieu [de naissance] de la vague de l'univers. Par « lieu [de naissance] de la vague de l'univers » il faut entendre que cette vague, ces flots, ce sont les 36 *tattva* et qu'elle est leur lieu en ce sens qu'elle est cause de leur apparition. « La triple *mātṛ*[*kā*] », ce sont les [plans de la Parole] : Voyante, Moyenne, Étalée. De là, c'est avec l'apparition d'un quatrième *bindu*, appelé Sadāśiva, résultant de la coalescence de ces [autres éléments] que se déploie le triangle central, le *baindavacakra*[74]. Ce sera dit plus loin dans le passage allant depuis « lorsque cette suprême *kalā* voit la fulguration du soi, etc. », jusqu'à « l'Étalée, la diversité des formes de l'univers » (*śl.* 36 à 40), ou encore [au (*śl.* 24] : « Le *cakra* est triple, etc. ». Notre Maître a exposé cela dans le Kāmakalāvilāsa :

p. 20 « L'énergie suprême étant l'union de Śiva et Śakti est la semence et le bourgeon [de l'univers]. Extrêmement ténue, elle brille et sa forme est rendue perceptible par [la conjonction de] l'Incomparable et de la prise de conscience. //3//

La masse des rayons du soleil du suprême Śiva se reflétant dans le pur miroir de la prise de conscience, le *mahābindu* apparaît sur le mur de la conscience limitée qu'illumine son reflet. //4//

L'*ahaṃkāra*, qui est conscience limitée et dont la forme est celle de la fusion unifiante toute manifeste de *A* et *HA*, triomphe, lui qui est le bloc formé par l'union de Śiva et Śakti, ayant absorbé en lui la sphère entière de lunivers. //5//

Les deux *bindu*, blanc et rouge, sont Śiva et Śakti absorbés dans [leur mouvement d']expansion et de contraction. Ils sont la cause de la parole et du sens, se pénétrant mutuellement et s'éloignant l'un de l'autre. //6//

p. 21 Le *bindu* qui est *ahaṃkāra* est le soleil, formé de l'union de ces [deux autres *bindu*]. Il est *kāma*, car il est désirable. Les deux autres, dont la nature est celle du feu et de la lune, sont *kalā* //7//

Telle est la *vidyā* de Kāmakalā. Elle a la même nature que la série des *cakra* de la Déesse. Celui qui sait cela, étant identifié à Mahātripurasundarī, sera libéré »[75]. //8// /11/

points (donc *bindu* + *visarga*), appelée *kāmakalākṣara* et où, comme ici, la demi-*kalā* de *HA*, c'est-à-dire *H anacka* se trouve graphiquement entre deux *bindu*. Cf. aussi Dī, pp. 33 et 315.

74. Le *baindavacakra*, le *cakra* formé par le point central du *śrīcakra*, est considéré comme un quatrième *bindu* formé de la coalescence des deux *bindu* et de la *hārdhakalā*, ou des autres triades qu'on vient de voir. On a ici une fois de plus une triade qui est 3 + 1.

75. Sur le sens de ces six stances, voir la traduction du KKV par A. AVALON (*Kāmakalā-vilāsa*, Madras : Ganesh & Co, 1953, pp. 9-21). Cf. YH, 2.22-25, Dī, pp. 132-5 et *infra*, pp. 202-3, notes sur le diagramme de la *kāmakalā*.

CELUI-CI A ENSUITE TROIS FORMES DIFFÉRENTES.

etasya trirūpatvaṃ punar bhavet /

Il y a ensuite trois formes différentes de ce *cakra*, dont la nature est celle d'un triangle. Le mot « ensuite » vise ici [l'apparition de] nouvelles caractéristiques dans le [*cakra*] qui vient d'être décrit : celui-ci a lui-même d'abord la nature d'un triangle, puis, du fait de l'émission, il atteint la condition de l'énergie et, avec la résorption, celle du feu. C'est en ce sens qu'il devient triple. Voilà ce qu'il faut comprendre [76].

p. 22 Cela étant, est exposé le *navayonicakra* avec les représentations qui l'accompagnent [77]. [Le YH] dit ainsi :

[Y APPARAISSENT] *DHARMA* ET *ADHARMA*, LES [QUATRE SORTES D']*ĀTMAN*, AINSI QUE LE SUJET CONNAISSANT, LE CONNAISSABLE ET LA CONNAISSANCE. //12// SA NATURE EST ALORS CELLE D'UNE NONUPLE MATRICE [78]. IL EST IMMENSE, MASSE DE CONSCIENCE ET DE FÉLICITÉ. [À] CE NONUPLE *CAKRA* [CORRESPOND] UNE DIVISION EN NEUF MANTRAS. //13//

CE [*NAVAYONI*] EST PRÉSENT DANS LE [*CAKRA* SUIVANT], À HUIT POINTES, SOUS LA FORME D'AMBIKĀ. CEINTURÉ DE VOYELLES, IL EST LE DYNAMISME DE LA CONSCIENCE, LE FEU DE LA RÉSORPTION, ET EST PLACÉ SUR LE TRÔNE QUE FORME LE *BINDU*. //14//

dharmādharmau tathātmānau mātṛmeyau tathā pramā //12//
navayonyātmakam idaṃ cidānandaghanaṃ mahat
cakraṃ navātmakam idaṃ navadhā bhinnamantrakam //13//

76. Deux triangles (énergie et feu) s'ajoutant au *baindavacakra* considéré lui-même comme fait des trois *bindu* (ou des trois états de la Parole), on a neuf éléments avec lesquels on peut supposer que sont mis en correspondance les neuf facteurs, *dharma*, etc. Ainsi apparaît cette « nonuple matrice » *navayoni*.

77. *savāsanam* : *vāsana*/*ā*, qui peut avoir le sens de disposition mentale, d'état d'esprit, d'intention, est utilisé par Amṛt dans la Dī dans le sens, voisin, de ce qu'il faut imaginer ou se représenter : de la *bhāvanā*, en somme, par quoi l'adepte fait apparaître le *śrīcakra* et tout ce qu'il contient, s'y identifie et en saisit le sens intérieur, subtil et secret. (Cf. Bhāskara, p. 82 du Setu, ed. de Gopinath Kaviral). C'est le sens du *vāsanāpaṭala* du TRT (chap. 35) qui décrit la *bhāvanā* des seize Nityā. *Vāsana* vise non seulement la « réalisation » intérieure des différents aspects du *cakra* et de la *vidyā*, mais aussi les actes prescrits qui accompagnent (et servent à) cette réalisation mentale. (*vāsana* pourrait, enfin, plus normalement, être la trace latente, l'imprégnation salvifique, que le rite accompli et compris ésotériquement laisse dans l'esprit de l'adepte et que renforce chaque répétition de ce rite.)

78. Voir note 76 ci-dessus.

baindavāsanasamrūḍhasamvartānalacitkalam |
ambikārūpam evedam aṣṭārastham svarāvṛtam ||14||

dharma et *adharma*[79] sont mérite et péché. Les quatre soi sont : *ātman, antarātman, paramātman* et *jñānātman*[80]. Enfin on a le sujet connaissant, le connaissable et la connaissance, c'est-à-dire l'être vivant, ce qu'il peut connaître et l'appréhension intellectuelle. ||12||

Ce nonuple *cakra*, dont la nature est celle d'une nonuple matrice, est masse de conscience (*cit*) et de félicité ; *cit* en étant l'aspect de conscience dynamique (*caitanyakalā*) et la félicité, celui d'évolution de l'ipséité cosmique (*viśvāhantāpariṇāma*). Ces deux [éléments] forment une masse (*ghana*) en ce sens qu'ils forment quelque chose d'intérieurement et d'extérieurement parfaitement compact et achevé[81]. Il est « immense » (*mahat*), c'est-à-dire qu'étant fait de conscience, il n'est pas limité par l'étendue, le temps, ni la configuration formelle[82].
p. 23 On a d'abord ainsi montré que la cause de cette nature du triangle [central], son point de départ, se trouve dans sa triple nature, que forment la Voyante, etc. Ensuite est exposée[, dans les *śloka*] commençant par « la nature du *cakra*, etc. » (13b) et finissant par « le triple tour, forme de Vāmā » (*śl.* 19), la condition relevant [du niveau] de l'Étalée, du *cakra* extérieur[83], ainsi que la nature propre des éléments qui y apparaissent. [Pour produire ce dernier, le *navayonī*]-*cakra*, étant fait de trois triangles[84] se transforme et devient nonuple en formant les neuf *cakra* Trailokyamohana, etc., où, comme cela sera

79. Ces deux termes apparaissent souvent dans les āgamas śivaïtes associés à *jñāna, vairāgya* et *aiśvarya* et à leurs trois contraires, *ajñāna*, etc. Ce sont des puissances de Śiva formant les pieds de son trône. On ne trouve mentionnés ici que *dharma* et *adharma*, qui sont mis en correspondance avec Śiva et Śakti (cf. *infra, śl.* 67, Dī, p. 85 et 2.23 (Dī, p. 135).

80. Selon Bhāskara (Setu. p. 27), *ātman* est le *brahman, antarātman* est le sujet jouissant de la création (*bhoktṛ*), *paramātman* est le plan de l'être vivant subtil (*sūkṣmajīva*) et le *jñānātman* est le *brahman* en tant que non séparé de l'être vivant (*jīvābhinna*). Cf. Ātmopaniṣad (*The Sāmānyavedāntopanisad*, Adyar, 1921, pp. 90 sq.).

81. Définition assez habituelle de *ghanatā*.

82. Le *navayonicakra*, qui naît d'une sorte de développement du *bindu* et du triangle central, apparaît comme couvrant les trois premiers *cakra*, du *bindu* à celui à huit pointes (cf. *infra, śl.* 74 et Dī, p. 92), mais, tel qu'il est conçu ici, il dépasse la définition diagrammatique et apparaît en quelque sorte comme représentant la conscience de la Déesse, origine des neuf parties du *śrīcakra* dont elle est précisément la « nonuple matrice ». Cf. Dī, p. 255.

83. *bāhyacakra* : les autres *cakra*, à huit pointes, etc., extérieurs au centre et d'un niveau moins élevé que lui puisque représentant et formant les étapes suivantes de la manifestation. C'est aussi le *śrīcakra* tel qu'il est « extérieurement » c'est-à-dire empiriquement existant : celui utilisé par la *pūjā* et qui, à ce titre, relève du monde extérieur, donc du niveau de l'Étalée. Les trois plans de la Parole sont d'ailleurs présents dès le *baindavacakra* (cf. Dī, p. 19).

84. Comme on l'a indiqué ci-dessus, note 82.

dit, on trouve encore une ennéade, celle des mantras des neuf Cakreśvarī[85] : ceux de purification des mains, etc.[86]. //13//

Le « trône formé par le *bindu* » (*baindavāsana*), c'est le trône de Sadāśiva, le *mahābindu* ; on le dira plus loin : « le trône de Sadāśiva, ô Déesse, fait du *mahābindu*, suprême » (*śl.* 2.56, p. 180). [Ce *navayonicakra*] est « placé sur le trône formé par le *bindu* » parce que Śiva et Śakti siègent au-dessus du *tattva* de Sadāśiva[87]. Le feu de la résorption est celui de la dissolution cosmique. C'est en lui que [tous
p. 24 les *tattva*] de la terre à Śiva sont résorbés[88]. Ce feu dissolvant de la résorption est lumière (*prakāśa*), c'est l'Incomparable[89], le phonème primordial antérieur à tous les autres. Le dynamisme de la conscience (*citkalā*), ce dynamisme propre à la seule conscience (*cideva kalā*), c'est la prise de conscience (*vimarśa*). Elle a pour nature la demi-*kalā* de *HA*[90]. Elle est à ce titre le dernier des phonèmes. C'est ce que dit la Saṃketapaddhati :

> « La lettre *A*, premier de tous les phonèmes, Lumière, est le suprême Śiva. La lettre *HA*, le dernier, est *kalā*. Elle est, dit-on, appelée prise de conscience ».

Le [premier] triangle est donc là où se trouve le dynamisme de la Conscience ainsi que le feu de la résorption placé sur le *baindavāsana*. [Si le *navayonicakra* est présent dans le *cakra* suivant] « sous la forme d'Ambikā »[91], c'est parce qu'il recèle en lui-même le *cakra* central, le

85. Divinités présidant à chacun des neuf *cakra* constitutifs du *śrīcakra*. Elles sont énumérées au 2[e] *paṭala*, *śl.* 9-12, Dī, p. 115 et leurs mantras sont donnés *ibid.*, pp. 106-110.

86. *karaśuddhi* : il s'agit des *vidyā karaśuddhikarī*, etc., qui sont les mantras des divinités régentes des neuf *cakra* : les *cakreśvarī*. La purification des mains se fait en général au début d'un ensemble de rites, cf. YH, 2.81-83, Dī, pp. 268-270.

87. Sadāśiva vient, dans l'émanation, après Śiva et Śakti (dans l'ordre des *tattva*). Il est donc normal que le *navayonicakra*, dans la mesure où il est identique à Śiva et Śakti, soit placé « sur le *baindavāsana* ». Dans les āgamas, toutefois, Sadāśiva siège sur le *mahābindu*, règle traditionnellement maintenue puisque nos textes reconnaissent l'autorité des saiddhāntikāgamas. Mais il en résulte une apparente contradiction.

88. *saṃvartānala* : on a ici la présence simultanée de deux éléments apparemment contradictoires : *citkalā*, le dynamisme de la Conscience, créateur, et le feu destructeur. C'est que l'Incomparable (*anuttara*, le phonème *A*, primordial), *prakāśa*, est Śiva seul, détenant en lui toute la manifestation, mais non créateur, cependant que l'énergie, *HA*, est créatrice, Śiva ne créant qu'associé à elle. Il est *saṃvartānala* non comme feu destructeur, mais comme lumière contenant, reprenant en elle, tout le cosmos avant de le manifester. Cet aspect de dissolution sera naturellement au premier plan, dans ce même *cakra*, lors de la résorption cosmique, quand le *cakra* est envisagé *saṃhārakramena*. Cf. aussi Dī, p. 352.

89. Le phonème *A*. Sur celui-ci, voir, par exemple, *Recherches*, pp. 192-198 ; *Vāc*, pp. 235-243.

90. *hārdhakalārūpa* : cf. *supra*, note 73.

91. Ambikā, la Mère, est un des noms de la Déesse. Elle domine et rassemble en elle

mahābindu, formé de l'union parfaite de Śiva et Śakti. Ce triangle est aussi présent dans le [*cakra* à] huit pointes parce que les huit triangles de ce dernier naissent d'une expansion de la triple vibration (*spanda*) du [premier] triangle[92], c'est en ce sens qu'il y est présent. Il est « ceinturé de voyelles » parce qu'il est constitué par trois lignes où sont réparties en trois [groupes] les quinze voyelles de *A* à *bindu*, la voyelle *AḤ* se trouvant au centre. C'est ce que dit le Maître expert : « S'étant représenté mentalement le grand triangle central [comme] contenant les seize voyelles »[93]. Cela signifie que c'est le *cakra* triangulaire lui-même qui se transforme en nonuple *cakra* ; qu'il est au centre du [*cakra*] à huit pointes ; qu'il est pourvu de neuf mantras différents : celui servant à la purification des mains et les autres, ainsi que des neuf Cakreśvarī : Tripurā, etc. ; qu'il a sur lui les seize voyelles ; qu'il est présidé par Kāmeśvara et Kāmeśvarī qui sont respectivement lumière et prise de conscience et qu'il est placé sur le trône de Sadāśiva fait du *mahābindu* dont la nature est celle de l'union parfaite d'Ambikā et Śāntā[94]. //14//

Est donné [maintenant] le *cakra* suivant avec ce qu'il faut s'y représenter[95] :

Le [premier des deux *cakra*] à dix pointes est une forme lumineuse née de l'effulgence des neuf triangles. Il fait scintiller les dix phonèmes, de celui qui précède *śakti* au premier des neuf [suivants]. //15// Il est le support de la lumière des dix éléments grossiers et subtils.

navatrikoṇasphuritaprabhārūpadaśārakam /
śaktyādinavaparyantadaśārṇasphūrtikārakam //15//
bhūtatanmātradaśakaprakāśālambanatvataḥ /

(3 + 1) les trois autres énergies divines : Vāmā, Jyeṣṭhā et Raudrī (Amṛt l'indique expressément, Dī, p. 76). On verra apparaître ces énergies plus loin, (*śl.* 18-19.

92. On a vu au *śl.* 12 que le premier triangle apparaît avec la naissance de trois facteurs (*dharma*, etc.) dans le *baindavacakra*. Le *spanda*, la « vibration », l'activité essentielle du *navayoni* est donc triple.

93 Citation du Subhagodaya de Śivānanda, (*śl.* 41, NṢA, appendice, p. 288) : « S'étant représenté mentalement (*vibhavya*) le grand triangle central [comme] contenant les seize voyelles, il devra sacrifier aux [quinze déesses] qui sont les [quinze] *tithi* (jours lunaires), chacune dans le phonème qui lui appartient, et à Ṣoḍaśī (la « Seizième ») dans la voyelle *A* » — donc dans les seize voyelles, de *A* à *visarga*.

94. Ambikā, énergie divinisée, représente l'aspect de *prakāśa*, correspondant à Śiva (ou Kāmeśvara), alors que Śāntā, qui domine les énergies de volonté, connaissance et activité, relève de l'aspect de *vimarśa*, de Śakti (et de Kāmeśvarī).

95. *savāsanam* : cf. ci-dessus, note 77. V. D. glose l'expression en hindi : bhāvanā-paddhati ke sāth.

Par « neuf triangles », [il faut entendre] le triangle [originel] et le *navayonicakra* [96]. Le mot triangle désigne [en effet ici] le *baindava*-[*cakra*] situé au milieu du triangle [central]. L'effulgence répandue autour d'eux par le *baindava* et les « neuf triangles » (= *navayoni*), la luminosité qui leur est inhérente, prend ainsi, en se transformant, la forme des dix pointes [du *cakra* suivant]. Śakti, c'est la lettre *RA* [97].
p. 26 C'est ce qu'indique l'Uddhārordhvatantra [98], qui dit, au sujet de l'extraction du *bīja* de la Rāmaśakti : « Candra, Śakti, Mahāśakti, Brahmāṇī, Kāmikā, etc. ». Ce qui vient avant Śakti, la lettre *RA*, c'est *YA*. En commençant donc par la lettre *YA*, précédant Śakti, et en allant jusqu'au dernier de ces neuf phonèmes, on arrive à *KṢA*. Ainsi est manifestée la forme des dix [phonèmes en question] [99]. Leur scintillement est prise de conscience. Il faut comprendre que [doit se produire à ce niveau] une prise de conscience des dix phonèmes de *YA* à *KṢA* [100]. //15//

Les cinq éléments grossiers sont la terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther ; les cinq subtils : l'odeur, la saveur, la forme, le toucher et le son. Les dix éléments ont une décuple lumière parce que celle-ci leur sert de support. Comme les objets, terre, etc., ont la nature de Śiva et que la nature des phonèmes *YA*, etc., est celle de l'énergie, ce *cakra* se trouve être formé de dix triangles et avoir pour nature à la fois la lumière et la prise de conscience (*prakāśavimarśamaya*) [101]. En disant que [ce *cakra* est le support des *tattva*] de la terre, etc., et des phonèmes [de *YA*] jusqu'à *KṢA*, on fait apparaître que la nature des trois *cakra* — le

96. Amṛt explique que *navatrikoṇa* est un *dvandva* signifiant *nava(yoni)* et « triangle », c'est-à-dire *bindu*.

97. Cette correspondance surprend, car traditionnellement *RA* est *agnibīja*. Bhāskara (Setu, p. 29) dit *śaktir makāraḥ*. Ce n'est d'ailleurs qu'en commençant par *MA* qu'on a dix phonèmes jusqu'à *KṢA*. Cf. note 99, ci-dessous.

98. Texte qui existerait en ms. au Népal (*Tāntrik Sāhitya*, p. 79). Gopinath Kaviraj n'en cite que cette ligne dans son *Luptāgamasaṃgraha*. L'*uddhāra* ici donné étant incomplet, on ne peut pas en rendre le sens, sinon que Śakti doit y désigner la lettre *RA*, comme le dit Amṛt.

99. De *YA* à *KṢA* il n'y a que neuf phonèmes. Pour en avoir dix, il faut commencer par *MA*. Le *śloka* se comprendrait alors comme : « du premier, qui est Śakti (*śaktyādi*) jusqu'au [phonème] qui se trouve à la fin des neuf suivants » : c'est l'explication de Bhāskara, qu'il est permis de juger préférable. On peut aussi ajouter le Ḷ et compter 51 lettres en tout, mais *KṢA* ne vient alors plus en dernier.

100. Toute apparition de phonèmes, selon le système de l'émanation phonétique tel qu'il est décrit dans les textes du Trika-pratyabhijñā (dont la pensée d'Amṛt est très proche) est due à un acte de conscience — *vimarśa* ou *parāmarśa* — (que l'adepte doit reproduire dans sa pratique).

101. Les éléments grossiers et subtils, étant du côté de l'objectivité, se rattachent à Śiva et à *prakāśa*, alors que les phonèmes, qui sont du côté de la parole, sont des énergies et relèvent de l'aspect de *vimarśa*, qui est énergie.

premier à dix pointes et les [deux] autres — est celle de la conservation du cosmos [102].

p. 27 Le deuxième *cakra* à dix pointes est décrit :

LA FORME FULGURANTE DU DEUXIÈME À DIX POINTES [EST ASSOCIÉE AUX] PHONÈMES *KRODHĪŚA*, ETC. //16//

dvidaśārasphuradrūpaṃ krodhīśādidaśārṇakam

« Le deuxième à dix pointes », c'est le deuxième [*cakra*] à dix pointes.

Ce qui constitue sa forme [*rūpa*), ce sont les dix objets des sens : [les éléments subtils] : son, etc., et [les organes d'action] : la parole, etc. Voilà ce qui fulgure sous la forme du deuxième [*cakra*] à dix pointes. *Krodhīśa* est la lettre *KA*. C'est donc comme si [on disait] : les dix phonèmes *KA*, etc. [103]. Quel est le sens de ce passage ? — C'est que quand les *cakra* du *bindu*, du triangle central et celui à huit pointes sont illuminés par la double clarté de la lumière et de la prise de conscience brillant au centre, naissent les deux *cakra* à dix angles, ainsi que les lettres *KA*, etc., [les éléments] son, etc., et les lettres *YA*, etc., et [les éléments] terre, etc., produits eux-mêmes en reflet de cette décuple effulgence.

C'est ce que dit le KKV :

« Les neuf triangles [104] et le [*bindu*] central, éclairés par la lampe de la conscience, [forment] la dizaine qui, avec ces deux lumières, apparaît alors comme un *cakra* à dix pointes » (KKV, 29-30).

Si on objectait en disant : « A quoi sert-il, après avoir dit 'il est le support de la lumière des dix éléments grossiers et subtils', d'ajouter l'expression 'la forme fulgurante du *cakra* à dix pointes'? Que signifie
p. 28 ici le mot 'forme'? » [Il faudrait répondre :] Il ne faut pas voir cela ainsi : le mot *tanmātra* désigne les éléments subtils échappant aux sens, alors que le mot forme (*rūpa*) désigne les qualités comme le son, qui sont accessibles aux sens : l'ouïe, etc. Il n'y a donc là rien de contradictoire. //16//

Le *cakra* à quatorze pointes est dit [maintenant] :

102. *sthiti* : *sthairya*, la stabilité, est le propre de la terre. Les deux *cakra* à dix pointes et celui à quatorze pointes forment ainsi, dans le *śrīcakra*, le *sthiticakra*, cependant que les trois premiers forment le *sṛṣṭicakra* et les trois derniers, le *saṃhāracakra*. Cf. plus loin, Dī, pp. 92-93.

103. *krodhīśa* : c'est la lettre *A* parce que dans le *nyāsa* des Rudra Śrīkaṇtha, etc., le Rudra Krodhīśa est imposé avec la lettre *KA*. La même raison est invoquée plus loin (*śl.* 18, Dī, p. 29) pour justifier l'appellation de Khecarī pour *ṬA* et Jayā pour *BHA*. Le *nyāsa* de Śrīkaṇṭha est celui de cinquante formes de Rudra. Cf. YH, 2.43, Dī, p. 165 et note *ad loc.*

104. C'est-à-dire, comme ici, le triangle central et le *cakra* à huit pointes.

PAR SUITE DE LA TRANSFORMATION DE LA LUMINESCENCE DES QUATRE [PREMIERS] *CAKRA* CONJOINTS [AVEC CELUI À DIX POINTES, APPARAÎT], SOUS UNE FORME À QUATORZE POINTES ET EN AYANT POUR NATURE LA PERCEPTION ET LES ORGANES DES SENS, [LE *CAKRA* SUIVANT] FAIT DE L'EXPANSION, AU SENS LE PLUS HAUT, DES PHONÈMES DE KHECARĪ À JAYĀ [ET QUI], AINSI, EST FAIT DE LA LUMINESCENCE DE RAUDRĪ FULGURANT SOUS FORME DE FEU ET D'ÉNERGIE. //17-18//

catuścakrapabhārūpasaṃyuktapariṇāmataḥ /
caturdaśārarūpeṇa saṃvittikaraṇātmanā //17//
khecaryādijayāntārṇaparamārthaprathāmayam /
evaṃ śaktyanalākārasphuradraudrīprabhāmayam //18//

Les quatre [premiers] *cakra* sont celui du *bindu*, le triangle [central], le *cakra* à huit pointes et le premier à dix pointes. Ils brillent d'une quadruple luminescence. Comme [ces *cakra*] sont éloignés [de celui à quatorze pointes] [105], on n'en perçoit [au niveau de ce dernier] que la luminescence [et non les parties composantes]. Tout comme dans le cas d'une forêt, faite de nombreux arbres, on ne distingue pas [de loin les arbres] qui la composent. Alors qu'à cause de sa proximité du deuxième *cakra* à dix pointes et de sa conjonction avec la quadruple luminescence, on pourra percevoir les éléments composants et la quadruple luminescence [des autres *cakra* dans celui à quatorze pointes, celui-ci] résultant de la transformation du [*cakra*] à dix pointes. « Sous une forme à quatorze pointes et en ayant pour nature la perception et les organes des sens » : la perception (*saṃvitti*) [106] c'est la connaissance (*jñāna*). Mais ce mot connote aussi l'action. Les
p. 29 organes (*karaṇa*) [ici mentionnés] sont donc des dix sens [d'aperception et d'action] : l'ouïe, etc., et la parole, etc., qui, avec le sens interne et le mental, l'intellect, le principe d'individuation et le psychisme [107], font quatorze, telle est la nature de ce *cakra*. //17//

105. Puisqu'ils sont séparés de lui par le deuxième *cakra* à dix triangles.

106. *saṃvitti* est ici la connaissance ou l'aperception liée aux sens. C'est donc une connaissance limitée, un niveau du psychisme lié aux sens. Ce même terme peut toutefois être employé au sens de *saṃvid*, la Conscience suprême, ainsi YH, 3.163, Dī, p. 354.

107. La liste n'est pas habituelle : *manobuddhyahaṃkāra* modifie l'ordre des *tattva*, mais on trouve, par exemple, dans la SP3, p. 284, des rites où le *manas* apparaît comme l'élément le plus haut.

On ne voit, d'autre part, pas très bien (jusqu'à plus ample informé) ce que *citta* (qui, dans le Yoga, remplace précisément la triade *manas-ahaṃkāra-buddhi*) peut signifier ici. Sa présence, à première vue, ne semble guère s'expliquer que par la nécessité d'avoir ici quatre *tattva* en plus des dix *indriya* pour arrive au total de quatorze exigé par le *cakra* à quatorze triangles. Le quatuor *manas-buddhi-ahaṃkāra-citta* revient plus loin, par exemple Dī, pp. 148, 186, etc.

Khecarī est la lettre *ṬA*. Jayā est *BHA* [108]. La nature de ces quatorze phonèmes — de *ṬA* à *BHA* — étant celle de la prise de conscience, leur expansion, prise au sens le plus haut, est ce qui les fait devenir organes des sens. Qu'est-ce à dire? — Que c'est le *cakra* central (*madhyacakra*) et nul autre qui, devenant le triangle, puis le *cakra* à huit pointes, puis les deux à dix pointes, se transforme en *cakra* à quatorze pointes, lequel est lumière et prise de conscience et est pourvu des quatorze phonèmes de *ṬA* à *BHA* et des quatorze organes de perception, c'est-à-dire des sens d'aperception, ouïe, etc., de ceux d'action, parole, etc., plus le sens interne, l'intellect, le principe d'individuation et le psychisme.

Il a été dit plus haut du *cakra* triangulaire que sa nature (*rūpa*) était celle d'Ambikā : « [Présent] sous la forme d'Ambikā. Entouré de voyelles » (*śl.* 14). On dit de même ici que la nature des *cakra* à huit et quatorze pointes est celle de Raudrī. Ainsi, comme le dit [ce *śl.* 18], ce *cakra* fulgure-t-il sous forme de feu et d'énergie, c'est-à-dire sous celle des cinq énergies et des quatre feux, formant ainsi quarante-deux *yoni* [109] et étant « fait de la luminescence de Raudrī », c'est-à-dire s'épanouissant par la fulguration de l'énergie de Raudrī. //18//

30 [Le YH] dit le reste du *cakra* :

[APPARAISSENT ENFIN] LE CARRÉ, FORME DE JYEṢṬHĀ ET LE TRIPLE TOUR, FORME DE VĀMĀ.

jyeṣṭhārūpacatuṣkoṇaṃ vāmārūpabhramitrayam /

Ce qui possède trois fois quatre angles, ou pointes, les quadrilatères, formes de Jyeṣṭhā, c'est le carré [externe]. Le triple tour, ou triple circonférence, est une forme de Vāmā, L'expression « triple tour » désigne aussi les deux lotus situés à l'intérieur des trois cercles. On dira en effet ici : « l'autre encore sera [produit] grâce aux deux lotus et au triple *bhūgṛha*) (*śl.* 74). Il eût été plus juste de dire ici : « le triple tour est une forme de Vāmā et le carré, de Jyeṣṭhā ». Mais le dieu suit l'ordre des énergies, Ambikā, etc. [110], et dit donc : « Le carré est une forme de Jyeṣṭhā et le triple tour, de Vāmā ».

31 Une autre façon de se représenter [111] ce même *cakra* est dit ensuite :

108. Cf note 103, ci-dessus.

109. Ces quatre *cakra* ayant respectivement 8, 10, 10 et 14 triangles, on arrive au total de 42 triangles, ou *yoni*.

110. Celles-ci sont en effet normalement présentées dans l'ordre descendant, d'Ambikā à Vāmā.

111. *vāsanāntaram* : sur le terme *vāsanā*, voir ci-dessus, note 77.

LE [PREMIER] TRIANGLE[112] RELÈVE DE *CIT*; LES HUIT TRIANGLES, DE LA *ŚĀNTYATĪTA*[*KALĀ*]; //19// LES DEUX [*CAKRA* À] DIX POINTES AINSI QUE CELUI QUI EN A QUATORZE, DE *ŚĀNTI*[*KALĀ*]. CE QUI FORME UN CERCLE DE HUIT PÉTALES EST LA BRILLANCE DE LA *VIDYĀKALĀ*. LE LOTUS AUX SEIZE PÉTALES, EFFULGENCE MANIFESTE, [SE TROUVE] DANS LE CORPS DE LA *PRATIṢṬHĀ*[*KALĀ*. ENFIN,] QUAND BRILLE[113] LE CARRÉ, APPARAÎT[114] L'ASPECT DE LA *NIVṚTTIKALĀ*[115]. //21//

cidaṃśāntas trikoṇaṃ ca śāntyatītāṣṭakoṇakam //19//
śāntyaṃśadvidaśāraṃ ca tathaiva bhuvanārakam /
vidyākalāprabhārūpadalāṣṭakasamāvṛtam //20//
pratiṣṭhāvapuṣā spaṣṭasphuraddvyaṣṭadalāmbujam /
nivṛttyākāravilasaccatuṣkoṇavirājitam //21//

« Relève de *cit* » (*cidaṃśa*), c'est-à-dire du dynamisme de la Conscience[116].

Telle est en effet la nature du triangle intérieur. [Les autres parties du *śrī*]*cakra* relèvent des *kalā śāntyatītā, śānti, vidyā, pratiṣṭhā* et *nivṛtti* et de la forme d'énergie (*kalā*) propre aux cinq éléments : atmosphère[117], etc. Voilà ce que cela veut dire aussi. Le sens de ces propos est clair. //19-21//

Une autre façon de se représenter ce même *cakra*, dans le sens de la résorption[118], est exposée [ensuite dans les *śl.* 22 à 24] depuis : « Du Trailokyamohana » à : « le reste est activité » :

112. Bhāskara (Setu, p. 34) précise que « triangle » désigne ici le *bindu* et le premier triangle, tous deux relevant de *cit* et étant indivisibles.

113. *vilasita* : « gleaming, glittering, shining forth, appearing » (MONIER-WILLIAMS, *Dict.*, p. 985). Connote une apparition brillante, mouvante, mais se mouvant comme par jeu. Cf. Dī, p. 82, ci-dessous, p. 162 note 268.

114. *virājita* a le sens, voisin du précédent, d'apparaître en brillant, mais aussi de régner, d'être excellent et splendide (cf. la *virāj* védique) — encore, certes, que la *nivṛttikalā* soit la plus basse, donc la moins importante et la moins lumineuse des *kalā*. Mais c'est le *cakra* lui-même qui est jeu effulgent et souverain de la Déesse.

115. Les différentes parties du *śrīcakra* sont maintenant présentées comme associées aux divisions cosmiques que sont les cinq *kalā*, de *śāntyatītā* à *nivṛtti*, dominées par la Conscience absolue, *cit*, qui correspond au centre du diagramme. Sur les *kalā*, voir par ex. mes *Recherches*, chap. VI, ou la SP3 (Pondichéry, 1977), où la question est très attentivement examinée.

116. *citkalā*, qui n'est pas une des divisions cosmiques nommées *kalā* et qui les domine, est au plan même de la Conscience.

117. C'est-à-dire les cinq éléments « grossiers », de l'éther — ici appelé atmosphère (*gagana*) — à la terre (*pṛthivī*).

118. *saṃhārakrameṇa*, puisqu'on envisage maintenant le *śrīcakra* en allant du carré au *bindu*, ce qui est d'ailleurs la façon de l'aborder dans la *pūjā* : en allant vers le centre. Cf. l'introduction du NṢA, pp. 96-97.

p. 32 Dans les neuf *cakra*, toutefois, du Trailokyamohana au premier, ô Sureśvarī! se trouvent Nāda, Bindu, Kalā, Jyeṣṭhā, Raudrī et Vāmā, //22// ainsi que Viṣaghnī, Dūtarī, et Sarvānandā, dans cet ordre. Nāda et Bindu sont indivises, Kalā a la volonté pour nature propre, //23// Jyeṣṭhā est connaissance et tout le reste est activité. Ainsi le *cakra* est triple, c'est une forme de Kāmakalā, sa nature essentielle étant expansion. //24//

trailokyamohanādye tu navacakre sureśvari /
nādo binduḥ kalā jyeṣṭhā raudrī vāmā tathā punaḥ //22//
viṣaghnī dūtarī caiva sarvānandā kramāt sthitāḥ /
niraṃśau nādabindū ca kalā cecchāsvarūpakam //23//
jyeṣṭhā jñānaṃ kriyā śeṣam ity evaṃ tritayātmakam /
cakraṃ kāmakalārūpaṃ prasāraparamārthataḥ //24//

Le mot « toutefois » (*tu*) sert à marquer que l'explication précédente [du *cakra*] sous son aspect de Kāmakalā [119] est finie. Dans l'expression « du Trailokyamohana au premier », le mot « premier » désigne les *cakra* Sarvāśaparipūraka, etc. [120]. On dira leurs noms plus loin. [Le YH s'exprime ici] au singulier parce que les *cakra* [composant le *śrīcakra*] ne forment qu'une seule espèce d'objets [121], mais [il s'agit bien en fait de ce qu'il y a] dans les neuf *cakra*, Trailokyamohana, etc. Les neuf énergies vont de Nāda à Sarvānandā. Elles se trouvent donc dans cet ordre dans les neuf *cakra* allant du Trailokyamohana au Baindava. Le sens est clair. //22-23//

On a vu précédemment (*śl.* 17 sq.) comment il fallait se représenter les parties du *cakra*, du triangle central au carré extérieur, du point de vue des quatre déesses, Ambikā, etc., qui relèvent de la lumière. Maintenant est dit comment se représenter le *cakra*, du carré au Baindava [*cakra*], du point de vue des quatre [énergies] Śāntā, etc., qui relèvent de la prise de conscience [122].

119. *kāma* et *kalā* sont Śiva et Śakti ou *prakāśa* et *vimarśa*. Kāmakalā est aussi la Déesse elle-même en tant qu'union de ces deux principes : cf. ci-dessus, p. 110, note 73 et la citation du KKV, 3-8; voir aussi YH, 3.164 et Dī, p. 34.

120. C'est-à-dire tous les *cakra* depuis le lotus à seize pétales jusqu'au *bindu*, comme Amṛt va le dire.

121. *jatāvekavacanam* : le YH dit en effet : *ādye tu navacakre*, au locatif singulier, au lieu du pluriel. Cette façon de faire se rencontre assez souvent dans notre texte, en général pour des raisons de métrique. Mais l'usage du singulier pour le pluriel est permis lorsqu'il s'agit de choses de la même espèce (*jāti*) : c'est ce qu'exprime la règle *jatāvekavacanam*, qui donne à Amṛt l'occasion de souligner l'unité d'essence du *śrīcakra*.

122. Les déesses, ou énergies divinisées, Ambikā, Raudrī, Jyesthā et Vāmā sont considérées comme relevant de Śiva (*śivāṃśa*), donc de l'aspect de lumière, *prakāśsa*.

[D'abord, on a] l'énergie Śāntā, qui est indivisible (*niraṃśa*)[123].
p. 33 Cette indivisibilité tient à ce qu'elle est paisible (*śānta*), sa nature étant celle de la Conscience (*cidrūpatvāt*). C'est pourquoi, aussi, Nāda et Bindu, faites d'énergie *śāntā*, sont sans divisions. Les deux *cakra* : carré et lotus à seize pétales, sont des formes de Nāda et Bindu, ils sont donc aussi faits d'énergie *śāntā*. Kalā, ensuite, a pour nature propre la volonté. Cette nature propre est [en effet] dynamisme (*kalā*). C'est dire que le lotus à huit pétales est fait d'énergie de volonté. Jyeṣṭhā, elle, est connaissance ; sa nature propre n'est rien d'autre que connaissance. Le *cakra* à quatorze pointes est donc fait d'énergie de connaissance. « Tout le reste est activité » : il a pour forme les cinq énergies nommées Raudrī, Vāmā, Viṣaghnī, Dūtarī et Sarvānandā. Elles correspondent aux cinq *cakra* que sont les deux à dix angles, celui à huit angles, le triangle central et le *bindu*, tous faits d'énergie. //23//

Après avoir exposé l'aspect de Kāmakalā du *cakra* dans le passage commençant par « De la lettre *A* vide » (*śl.* 10), [le YH] reprend et résume ce passage en disant : « Ainsi, le *cakra* », etc. Ce dernier a donc une triple nature, on vient de le dire : celle des trois énergies, les Mères, Vāmā, etc., celle du triple *bindu* et celle de l'*akṣara* Kāmakalā[124], et il est essentiellement expansion (*prasara*). Ainsi, il se
p. 34 déploie à partir de ce [*kāmakalākṣara*], ayant celui-ci pour nature essentielle[125]. Tout comme un pot est fait d'argile, n'est qu'une forme de l'argile, ou comme une étoffe est faite de fils, n'est qu'une forme prise par les fils, ainsi le *śrīcakra* est issu et procède du *kāmakalākṣara*, n'est qu'une forme de celui-ci : il n'est par nature, en réalité, rien d'autre que le Baindava-*cakra*. //22-24//

[Le YH] expose ensuite, différemment, une autre façon de se représenter et de mettre en pratique[126] ce même *cakra* [dans les *śloka* allant] de « dans *akula* », etc., à « agité par la suprême félicité » (*śl.* 35)[127].

Les énergies Nāda, Bindu, etc., relèvent de l'aspect de prise de conscience, *vimarśāṃśa*. On remarquera qu'elles sont énumérées en allant de l'extérieur vers le centre, ce mouvement centripète étant celui de la résorption.

123. Il y a inversion de la position des énergies, celle de conscience, *cit*, étant à l'extérieur et celle d'activité au centre.

124. Cette triple nature a été en fait exposée, non dans cet ordre, mais dans l'ordre inverse : Kāmakalā (*śl.* 10), triple *bindu* (*śl.* 12), puis les Mères dont Vāmā est la dernière.

125. En réalité, en essence (*paramārthatas*), toute la manifestation n'est rien d'autre, n'a pas d'autre nature profonde, que la Source d'où elle est issue.

126. *Vāsanāntaram* : voir ci-dessus, sur *vāsana*, la note 77, p. 112.

127. Après avoir décrit l'apparition du *śrīcakra* et de certaines des énergies qui lui sont inhérentes, le YH passe maintenant à une « méditation », qui est plutôt un exercice

DANS *AKULA*, EN CE QU'ON NOMME *VIṢU*, DANS CE QUI RELÈVE DE L'ÉNERGIE ET DANS LE FEU, PUIS DANS LE NOMBRIL, L'*ANĀHATA*, LE [*VI*]*ŚUDHA*, [LE *CAKRA* DE] LA LUETTE ET ENTRE LES SOURCILS, //25// DANS LA LUNE, DANS SA MOITIÉ, PUIS DANS *NIRODHINĪ*, *NĀDA*, *NĀDĀNTA* ET *ŚAKTI*, PUIS DANS *VYĀPIKĀ* ET DANS LE DOMAINE DE *SAMANĀ* ET *UNMANĀ*, //26// ENFIN DANS LE *MAHĀBINDU*, IL FAUT ENSUITE TRIPLEMENT MÉDITER LE *CAKRA*.

akule viṣusaṃjñe ca śākte vahnau tathā punaḥ /
nābhāv anāhate śuddhe lambikāgre bhruvo 'ntare //25//
indau tadardhe rodhinyāṃ nāde nādānta eva ca /
śaktau punar vyāpikāyāṃ samanonmanigocare //26//
mahābindau punaścaivaṃ tridhā cakraṃ tu bhāvayet [128]

« Dans *akula* » : est *akula* ce qui est autre que *kula*. On nomme *akula* le lotus rouge à mille pétales situé à la racine de la *suṣumnā*. [Alors que] le lotus *kula*, à six pétales, est placé sur un lotus à huit

de yoga tantrique, où les huit parties du *śrīcakra*, du carré externe au triangle central, sont « médités » dans les *cakra* du corps subtil, du lotus à mille pétales inférieur à l'*ājñācakra*. Puis est médité le *bindu*, mais sous sa forme phonique (comme s'il s'agissait de l'énonciation de *HRĪṂ*), l'adepte devant suivre alors les huit *kalā* du *bīja*, d'*ardhacandra* à *unmanā*, puis, au-delà encore, au *mahābindu*, ce qui amène cet adepte — qui avait précédemment suivi le mouvement d'apparition du *cakra* de Śiva à la terre — au suprême Śiva.

Les *cakra* corporels énumérés ici ne sont pas au nombre de six (ou de sept si on compte le *sahasrāra*), comme on le voit le plus souvent : il y en a neuf, car trois autres (les deux lotus à mille pétales, l'un à la base l'autre au sommet de la *suṣumnā* et, entre le *viśuddha* et l'*ājñācakra*, celui que le YH appelle *lambikāgra*) situé au niveau du palais) s'y ajoutent. Bhāskararāya mentionne cette série de neuf dans son commentaire de la Bhāvanopaniṣad qui, elle, indique qu'il y a neuf *ādhāra*, sans préciser lesquels. Chez les Nātha — notamment dans la Siddhasiddhāntapaddhati, II, on trouve aussi neuf *cakra*, mais ce ne sont pas les mêmes qu'ici. Plus loin, dans la Dī (p. 334), Amṛtānanda donne une liste de neuf *ādhāra*, formée des six *cakra* traditionnels plus trois autres — mais cette liste diffère de celle-ci. Par contre, p. 336, au sujet du *japa* de la *śrīvidyā*, Amṛt renvoie expressément au *śl*. 25-6, ci-dessus.

Dans la mesure où le *śrīcakra*, formé de neuf *cakra*, doit être mis en correspondance avec les centres du corps subtil, il paraît naturel qu'on en vienne à considérer que ceux-ci sont au nombre de neuf, puisque cela permet d'homologuer *śrīcakra* et corps subtil pour les besoins de la pratique spirituelle. On devrait donc trouver le même nombre de *cakra* (sinon exactement les mêmes) dans tous les textes de l'école Tripurā. Certains textes, tardifs, comptent un nombre encore plus grand de *cakra*. Mais déjà des ouvrages relativement anciens, le YH ou le NT par exemple, ajoutent aux *cakra* proprement dits des *granthi*, des *ādhāra*, etc., en accroissant ainsi le nombre des centres du corps subtil.

128. *bhāvayet* : ce terme et celui de *bhāvanā* est sans cesse utilisé dans le YH et la Dī. Il s'agit d'une méditation intense, créatrice de formes mentales. C'est aussi, par là, la réalisation intérieure, mystique, d'un état ou d'une divinité.Cf. ci-dessus, page 100, note 27. Sur la *bhāvanā* cf. l'étude de Fr. CHENET, « Bhāvanā et créativité de la conscience », *Numen*, vol. XXV, 1 (1987), pp. 54-96.

pétales situé lui-même au-dessus du [lotus *akula*]. C'est ce que dit le SvS [129] :

p. 35 « Ô Déesse ! en bas et en haut de la *suṣumnā* se trouvent deux lotus à mille pétales, un rouge et un blanc, dont les mille pétales, tournés soit vers le haut soit vers le bas, sont associés aux énergies, avec leur péricarpe et leurs étamines. Ces deux lotus sont des formes de l'énergie *kula* et *akula*, purs, éternels, impérissables. Entre eux, dans la *suṣumnā*, des lotus forment trente supports (*ādhāra*). Leur nature est celle de Śakti et de Śiva. Ils sont le lieu propre de toute ascèse [130]. De ces [lotus] je vais maintenant te dire, dans l'ordre, la forme et l'activité. Écoute ! A cinq doigts au-dessus du périnée, ô Déesse ! [il y a] le bulbe (*kanda*), d'un doigt et s'élargissant de deux doigts au milieu. En son milieu se trouve le *mahāyoni*, triangulaire, au centre duquel
p. 36 passe la *suṣumnā*. A la racine de celle-ci, ô Maheśvarī ! se trouve le lotus inférieur aux mille pétales, avec son péricarpe et ses étamines, lumineux, brillant comme un joyau, accompagné d'énergies qui se tiennent sur chaque étamine et sur les pétales, ô Chère ! Et au milieu du péricarpe, ô Déesse ! est la déesse Kula. Au-dessus de ce lotus, au centre de la *suṣumnā*, un doigt plus haut, il y a le lotus à huit pétales et huit nœuds (*granthi*), rouge, au beau péricarpe, orné d'étamines rouges. A la pointe de chaque nœud se trouvent trois pointes (*triśṛṅga*) [131]. Ils sont entourés par les huit Bhairava [132] et par Brahmāṇī, etc., placés sur les huit pétales et, sur les nœuds, par les énergies Vāmā, etc., et par d'autres énergies encore qui sont sur les pointes. Au centre de ce [dispositif] il faut alors évoquer le lotus de *kula*, servi par l'énergie de *kula*, placé plus haut, à un doigt de distance et ayant six pétales ».

Mais s'il faut comprendre qu'*akula* est ce qui est autre que *kula*, comment se fait-il que le lotus à huit pétales situé [au-dessus de celui à mille pétales] au milieu [de la *suṣumnā* et qui est différent du lotus *kula*

129. Sur le Svacchandasaṃgraha, cf. ci-dessus, p. 98, note. 16.

130. On ne voit pas ce que sont ces trente *ādhāra*. Une structure analogue, que Kṣemarāja attribue à la tradition Kula, se trouve dans son Uddyota *ad* NT, 7.1-5, mais avec seize *ādhāra* seulement (dont les deux premiers sont toutefois *kula* et *viṣa*). Il donne aussi une autre répartition d'*ādhāra* dans tout le corps, alors que les 16 *ādhāra* du Kula sont, comme ici, placés le long de la *suṣumnā*. La DĪ mentionne de nouveau des *ādhāra* plus loin (p. 334), mais il n'y en a alors que neuf, confondus en partie avec les *cakra*.
Je lis *sarvābhyāsanijālayam* avec le ms. GA. V. D. imprime : *śarvāṇyāḥ sannijālayam*, qu'il entend comme le lieu de séjour propre à Śarvāṇī, c'est-à-dire Pārvatī, ce qui ne me paraît pas convaincant ; non plus que la lecture du ms. KA : *sarvebhyo matpriyālayam*. Il s'agirait là (V. D.) de deux lotus, inférieur et supérieur, qui sont Śiva et Śakti : ces deux principes se réunissant là, ce point serait le lieu de toute ascèse, ou un « lieu plus cher que tout » (ms. KA) à la divinité...

131. Ces nœuds semblent se trouver sur les pétales des lotus (ou entre eux ?). Les « pointes » seraient des étamines supplémentaires ?

132. Les huit Bhairava peuvent être représentés comme entourant la Déesse. Tel est le cas, par exemple, dans le culte de Tripurasundarī au Népal. Cf. A. W. MACDONALD & A. VERGATI-STAHL, *Newar Art* (Warminster : Aris & Phillips, 1979, p. 86) où les huit Bhairava (Asitaṅga, Ruru, etc.) sont associés aux *aṣṭamātṛkā*, Brahmāṇī, etc.

à six pétales] ne soit pas lui-même *akula*? A cela il a été répondu en disant que c'est ce qu'on nomme *viṣu*[133]. La racine *VIṢ* connote l'omniprésence[134]. Ainsi, ce qui pénètre les trente lotus qui sont dans
37 la *suṣumnā*, c'est le lotus à mille pétales, le *viṣuva*, car il est le support de tout. Voilà pourquoi le lotus aux huit pétales n'est pas *akula*.

« Dans l'énergie et dans le feu » (*śl.* 25) : cela doit se lire en sens inverse, c'est-à-dire : « dans le feu et dans l'énergie »[135]. Le feu, c'est le *mūlādhāra*, car il sert de support à l'image du feu. C'est ce que dit le SvS :

« Le lotus de la base est jaune, à quatre pétales, avec de belles étamines et tourné vers le bas. En son centre est Kuṇḍalī, ô Parameśvarī! qu'il faut se représenter au centre du *svayambhu*[*liṅga*] entourée [des énergies] Varadā, etc.[136]. [Doit aussi être visualisé] le lotus terrestre et, au-dessus de lui, le lotus
38 suprême. En son milieu, ô Déesse suprême, les énergies indivises, brillantes comme l'éclair, doivent être évoquées. Plus haut, au centre du péricarpe, l'image du feu, et, au-dessus de celle-ci, le *pūrṇapīṭha*[137] au centre duquel se trouvent les Śākini, ô Śivā! »[138].

« Dans ce qui relève de l'énergie » (*śākte*) : l'énergie, c'est la *hṛllekhā*[139]. C'est parce qu'il se tient sur celle-ci que le *svādhiṣṭhāna*, lotus à six pétales, relève de l'énergie. Cela est dit dans le SvS :

« Au-dessus du lotus de l'*ādhāra*, deux doigts et demi plus haut, brille [un lotus] à six pétales, au péricarpe jaune. Au milieu de ce péricarpe, la *hṛllekhā* où se tiennent les déesses Anaṅgā, etc. Deux doigts au-dessus de ce [lotus se

133. Si on a *akula* et *viṣu*, ce sont deux choses différentes. De plus, le caractère d'omniprésence (*vyāpti*) de *viṣu* fait qu'il doit être partout où *akula* n'est pas. Donc, tout ce qui n'est pas *akula*, puisque *viṣu* s'en distingue, doit être *kula*. C'est pourquoi le *viṣuva* (terme apparenté à *viṣu*), le point central, est le support de tout. Ce qu'on nomme *viṣu* est le lotus à huit pétales.

134. *viṣḷṛ vyāptau* : Dhātupāṭha, 1095.

135. Le « feu » désigne en effet le *mūlādhāra*, le premier *cakra* en commençant par le bas.

136. *varadādibhir āvṛtā* : Varadā est une des 64 Yoginī (cf. M. T. DE MALLMANN, *Ens. Icon. de l'Agni-Pur.*, p. 300).

137. Sans doute s'agit-il du *pīṭha* de Pūrṇagiri, l'un des quatre principaux pour le YH, cf. *infra*, *śl.* 41-43, etc.

138. On trouve plusieurs fois, ici, la Déesse appelée Śivā, Propice. C'est l'énergie de Śiva, façon de marquer, peut-être, le caractère « śivaïte » de ce texte « śākta ».

139. Appellation du *bīja HRĪṂ*. Faut-il penser que *HRĪṂ* serait dans le *mūlādhāra* et que le lotus à six pétales reposerait en quelque sorte sur ce *bīja*? Ou Hṛllekhā serait-elle ici une énergie divinisée? Ou une appellation de la Śakti? Les *kalā*, de *bindu* à *unmanā*, en tout cas, semblent bien être celles de *HRĪṂ*, puisque Amṛt dit plus loin (p. 51) que les phonèmes « grossiers » vont de *HA* à *bindu*.

Étagement des *cakra* entre les deux lotus à mille pétales.

mahābindu
unmanā

sahasrāra

ājñā (*bindu*) *bhrūmadhya*

lambika (luette)

viśuddha kaṇṭha (gorge)

anāhata hṛdaya (cœur)

maṇipūraka nābhi (nombril)

svādhiṣṭhāna

śākta

mūlādhāra

kulapadma

viṣu

kanda

akulapadma.

trouve] le *svādhiṣṭhāna*, à six pointes, de nature aquatique, où doit être imaginée Kākinī entourée des énergies Bandinī, etc. [140].

39 « Dans le nombril » : dans le [*maṇī*]*pūraka*, qui est un lotus à dix pétales. Voici ce qu'en dit le même texte :

« Trois doigts et demi au-dessus du nombril, ce lotus, le *maṇipūra*, à dix pétales, au brillant éclat. En son centre, Lākinī entourée de Ḍāmarī, etc. ».

« Dans l'*anāhata* » : dans le lotus à douze pétales situé au niveau du cœur et dont il est dit :

« Quatorze doigts plus haut que le lotus appelé *maṇipūra* [se trouve] le lotus *anāhata* à douze pétales avec, en son centre, Rākinī entourée là des dix énergies Kālarātri, etc. Là se trouve l'image du soleil. C'est le *pīṭha* appelé Oḍīyāna » [141].

« Dans le *viśuddha* » : dans le lotus à seize pétales situé au niveau de la gorge (*kaṇṭha*). On en dit au même endroit :

« Un doigt au-dessus de celui-ci [se trouve] le *viśuddha*, à seize pétales. Au centre est Ḍākinī. Sur les pétales extérieurs, ô Parameśvarī [sont les énergies] d'Amṛtā à Akṣarā, avec, au-dessus, l'image de la lune » [142].

40 « [Le *cakra* de] la luette (*lambikāgre*) : le lotus à huit pétales dont il est dit :

« Au-dessus de la gorge, ô Parameśānī, [se trouve] la luette, de quatre doigts. Sur celle-ci un lotus à huit pétales qu'accompagnent Vasinī, etc. » [143].

« Entre les sourcils » : l'*ājñā*, le lotus à deux pétales, dont il est dit au même endroit :

« Le lotus à deux pétales, réceptacle du commandement, avec *HA* sur un pétale et *KṢA* sur l'autre et, sur les côtés, Haṃsavatī et Kṣamā et, entre elles deux, Hākinī ».

140. Les énergies Bandinī, Bhadrakālī, Mahāmāyā, Yaśasvinī, Raktā et Lamboṣṭikā sont les divinités régentes (*adhiṣṭhātṛdevatā*) des phonèmes *BA*, *BHA*, *MA*, *YA*, *RA*, *LA*.

141. Les dix déesses Ḍāmarī à Phaṭdhārī régissent les phonèmes de *ḌA* à *PHA* et doivent être visualisées dans le *maṇipūra* avec ces phonèmes.

Il en est de même pour Kālarātri à Ṭhaṅkārī, associées aux lettres *KA* à *ṬHA* dans l'*anāhata* les déesses et d'autres divinités, également mineures, dans les *cakra* suivants jusqu'à l'*ājñā*.

142. Le dernier *pada* de cette citation porte *nādyoḍyānapīṭhakam*. Mais il n'y a pas de Nādyodyānapīṭha. Le ms. GA (utilisé notamment dans l'édition du Setu de Bhāskara dans l'Anandashram Sanskrit Series) a pour dernier *pada* : *oḍīyānākhyapīṭhakam*, lecture que je trouve préférable et que je suis ici.

143. Diverses traditions, dont celle des Nātha, des textes comme le NT également, comptent un *cakra* au niveau du palais (*tālu*) ; mais on sait que le nombre des *cakra* du corps subtil est variable.

[Le YH porte :] « dans le sourcil » (*bhruvo 'nte*), au singulier, pour les sourcils. Cela s'entend évidemment comme : entre les sourcils. « Dans la lune » : dans le *bindu*. On dira [plus loin] les temps d'énonciation [144] [à partir de *bindu*]. Ce sont les formes successives [de l'énergie phonique du mantra] : *bindu, ardhacandra, nirodhinī, nāda, nādānta, śakti, vyāpinī, samanā* et *unmanā*. [Enfin] « dans le *mahābindu* » qu'on appelle suprême pureté (*parasāda*), transcendant l'espace, le temps et la forme. Les parties de plus en plus subtiles [de
p. 41 l'*uccāra*] de la *vidyā*, de *bindu* à *unmanī*, ont en fait les mêmes fondements et propriétés (*sādhāraṇa*) que [les parties] du *cakra* et que les [centres] du corps. Qu'est-ce que cela signifie ? — Qu'il faut méditer (*vibhāvayet*) les parties du *cakra* du Trailokyamohana au Bindu, qui sont [successivement] grossières, subtiles, puis très subtiles, au niveau des étapes [respectivement] grossières, subtiles et très subtiles, qui vont d'*akula* à *unmanī*, ainsi que dans le *mahābindu*. //25-26//

Cela, il faut, est-il dit, le faire « triplement », c'est-à-dire que le *cakra* ayant été envisagé de la façon qu'on vient de dire [145], il faut en outre le méditer triplement.

[Le YH] dit en quoi [cette méditation] est triple :

> JUSQU'À L' *ĀJÑĀ*[*CAKRA* LA MÉDITATION] EST DITE AVEC *KALĀ* ; [DE LÀ] JUSQU'À *UNMANĪ* ELLE EST *SAKALA-NIṢKALA*. AU STADE SUPRÊME, ELLE EST SANS *KALĀ*. ELLE SE TROUVE AINSI ÊTRE TRIPLE. SUR LE FRONT, ELLE A LA FORME D'UN ROND SEMBLABLE À UNE LAMPE. [L'ÉNONCIATION N'Y DURE QUE LE TEMPS] D'UNE DEMI-MORE. //27-28// L'*ARDHACANDRA*, [SITUÉ] AU-DESSUS DE CELUI-CI, A LE MÊME ASPECT QUE LUI. [L'ÉNONCIATION Y EST] D'UN QUART DE MORE. *RODHINĪ*, A L'ÉCLAT LUNAIRE, EST DE FORME TRIANGULAIRE. [LE TEMPS D'ÉNONCIATION EN EST] D'UN HUITIÈME DE MORE. //29//

ājñāntaṃ sakalaṃ proktaṃ tataḥ sakalaniṣkalam //27//
unmanyantaṃ pare sthāne niṣkalaṃ ca tridhā sthitam /
dīpākāro 'rdhamātraś ca lalāṭe vṛtta iṣyate //28//
ardhacandras tathākāraḥ pādamātras tadūrdhvake /
jyotsnākārā tadaṣṭāṃśā rodhinī tryasravigrahā //29//

144. *uccāraṇakāla* : on passe donc ici d'un diagramme, d'une représentation spatiale, à une autre « méditation » qui va être décrite dans les *śloka* suivants (26 à 35) où des représentations phoniques passent au premier plan (encore que les diverses *kalā* de *HRĪṂ*, de *bindu* à *unmanā* et au-delà, aient aussi une forme visuelle, ou un symbole graphique, qu'il faut aussi se représenter au cours de la pratique). On a ici un exemple de l'isomorphisme de la vision et de la parole si fréquent dans le tantrisme. Sur les rapports mantra-diagramme, cf. A. PADOUX (ed.) *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme* (Paris : CNRS, 1986), introduction.

145. C'est-à-dire sous ses trois aspects : grossier, subtil et très subtil, la *bhāvanā* étant elle-même *sakala, sakalaniṣkala* et *niṣkala*, comme le précisent les *śloka* suivants.

« Jusqu'à *ājñā* », c'est la méditation « grossière » des huit parties constitutives du *cakra*, du carré [externe] au triangle central, qu'il faut accomplir [dans les *cakra* corporels : de celui] d'*akula* jusqu'à l'*ājñā*. Cette méditation est « avec *kalā* ». Puis, à partir de *bindu* et jusqu'à *unmanī*, on doit méditer les parties constitutives subtiles et très subtiles
. 42 du *cakra*. Cette méditation est « avec et sans *kalā* » [146]. Au stade suprême, c'est-à-dire dans le *mahābindu*, on doit contempler la Conscience pure et vide : cette méditation-là est « sans *kalā* ». La méditation se trouve donc être triple. D'autres tantras exposent longuement [ce qui a trait à la méditation dans les *cakra* [d'*akula* à *ājñā*]. On n'en parle donc pas ici. //27//

De « dans le cercle du front, semblable à une lampe », etc., à « jusqu'à *unmanī* » — c'est-à-dire dans les *śl.* 28 à 34 — sont exposés les points et les temps d'énonciation [147], ainsi que la nature propre des [étapes de l'énergie phonique] de *bindu* à *unmanī*.

L'éclat de la [première étape, celle de *bindu*] est comparable à celui d'une lampe. [Elle dure] une demi-more. Ce qu'on appelle more étant la durée de prononciation d'une [voyelle] brève, la demi-more est donc le temps d'énonciation de la moitié d'une voyelle brève. « Sur le front, elle a la forme d'un rond », c'est-à-dire d'une figure circulaire située sur le front, sur le haut des sourcils. On ne reste, dans ce rond, semblable à une lampe, que le temps d'un énoncé d'une demi-more. Le SvS décrit longuement le *bindu* et le reste. Du *bindu*, il dit ceci :

« Ce qui est placé plus haut entoure le *bindu*. Celui-ci brille comme cent millions de soleils, immense, ayant au centre un lotus de cent crores de *yojana*, avec, sur son péricarpe, le seigneur Śāntyatīteśvara, aux cinq visages, aux dix bras, à l'éclat semblable à celui de l'éclair. Et Nivṛtti, Pratiṣṭhā, Vidyā et Śāntī

146. *sakalaniṣkala* : *kalā* s'entend à la fois comme partie, division, division temporelle, instant, et comme dynamisme créateur et parcellisateur, toutes choses absentes du niveau suprême tant de la divinité que de la méditation qui est alors, comme le dit Amṛt, contemplation de la Conscience pure et vide (*śuddhaśūnyasaṃvit*).

147. *uccāraṇakalā* : l'énonciation (*uccāra, uccāraṇa*) d'un mantra ou, plus exactement, d'un *bīja*, n'est pas la prononciation ordinaire d'une syllabe. Elle correspond à un mouvement ascendant du *prāṇa* dans la *suṣumnā*, c'est-à-dire à des étapes ou formes successives de l'énergie phonique du mantra, comme le montrent d'ailleurs à la fois les localisations de l'*uccāra* et les durées d'énonciation qui, sauf pour la première, sont beaucoup trop brèves pour pouvoir être effectivement prononcées : la « brièveté » croissante de l'*uccāra* traduit en fait la subtilité croissante des niveaux de l'énergie phonique.

Ce système des *kalā* de l'*uccāra*, de *bindu* à *unmanā*, ou, comme ici, à *mahābindu*, d'un *bījamantra* (*OṂ, HRĪṂ*, etc.) exprime en théorie l'amuissement progressif de la résonance nasale terminale de ces *bīja*, pareil, disent les textes, au « son d'une cloche qui va s'éteignant peu à peu jusqu'à la plus extrême ténuité » (cf. Dī, p. 360). On le trouve décrit dans divers textes, ainsi le SvT (ch. IV), ou le NT. (ch. XXII). Il est repris dans des manuels de rituel śivaïte, par exemple la SP (pour laquelle voir notamment le vol. 3, pl. XII et XIII, ou encore le vol. 1, pl. VI).

qui, dans cet ordre, entourent [le Seigneur] de Śāntyatītā[148], ô Belle! A gauche est assise Śāntyatītā, la transmentale. Toutes ayant cinq faces et dix bras et ornés du *bindu*. [Voilà ce qu'on] nomme le *bindutattva*, dont la circonférence se mesure par centaines de milliards ».

p. 44 L'*ardhacandra* est la moitié du *bindu*. Il a « le même aspect », c'est-à-dire celui d'une lampe[149]. [Son énonciation] « est d'un quart de more » : du quart de la durée d'une more. « Au-dessus de celui-ci » : il est placé au-dessus du *bindu*. *rodhinī* « à l'éclat lunaire » : dont la beauté est semblable à celle de la lune, a pour temps d'énonciation un huitième de more. Sa forme est triangulaire. Le SvS s'étend sur ces deux étapes dans les termes suivants :

« Au-dessus d'*ardhacandra* [se trouve] *rodhinī* et, au-dessus de celle-ci, Jyotsnā, Jyotsnāvatī, Kānti, Suprabhā et Vimalā : ainsi sont appelées les cinq *kalā* qui se tiennent sur *ardhacandra*. Rundhinī, Rodhinī, Rodhā, Jñānarodhā et Tamopahā sont les noms des cinq *kalā* de *nirodhikā*, ô Belle! Parce qu'elle fait obstacle à l'obtention du suprême par les grands dieux, Brahmā,, etc., elle est nommée l'Obstructrice. En la transperçant, ô Femme au beau visage! on atteint ce qui s'appelle suprême pureté ». //29//

[*NĀDA* SE PRÉSENTE COMME] UN BÂTON ENTRE DEUX *BINDU*, DE LA FORME D'UN PÉNIS, CHATOYANT TEL UN JOYAU, [AVEC UNE DURÉE] D'UN SEIZIÈME [DE MORE. DURÉE] DEUX FOIS [MOINDRE
p. 45 POUR] *NĀDANTĀ*, FLAMBOYANT COMME L'ÉCLAIR, //30// EN FORME DE CHARRUE, UN *BINDU* LUI ÉTANT ADJOINT À DROITE. CEPENDANT QU'ENSUITE BRILLE *ŚAKTI*, QUI A L'ASPECT D'UN [TRAIT] DRESSÉ AU-DESSUS À GAUCHE DE DEUX *BINDU*. //31//

bindudvayāntare daṇḍaḥ śevarūpo maṇiprabhaḥ /
kalāṃśo dviguṇāṃśaś ca nādānto vidyudujjvalaḥ //30//
halākāras tu savyasthabinduyukto virājate /
śaktir vāmasthabindūdyatsthirākārā tathā punaḥ //31//[150]

[*nāda*] a la forme d'une ligne droite entre deux *bindu* — celle d'un pénis. On nomme pénis le corps tubulaire situé entre les deux

148. Le texte porte : *śāntyatītasya* : « de Śāntyatīta ». Il s'agit évidemment de Śāntyatīteśvara mentionné trois lignes plus haut.

C'est la *bhāvanā* à portée métaphysico-théologique du *bindu* : sa « réalité » (*tattva*) divine qui est ici décrite.

149. *dīpākāra* : c'est-à-dire brillant. Il n'a pas exactement le « même aspect » que le *bindu*, puisque sa forme est celle d'une demi-lune, comme l'indique son nom.

150. Les *śloka* 30 à 34 sont répartis par V. D., pp. 44-50, de façon à ce que le commentaire d'Amṛt concernant chaque *kalā* suive immédiatement le *śl.* du YH qu'il explique. J'ai jugé plus simple de conserver la répartition en deux groupes de *śl.* : 30-31 et 32-34 qui était celle de l'édition de Gopinath Kaviraj sur laquelle j'avais d'abord travaillé.

testicules : voilà à quoi il ressemble. Il « chatoie comme un joyau » : sa couleur est celle du rubis. [Sa durée d'énonciation est de] 1/16[e] [de more]. Que *nāda* dure 1/16[e] [de more] est dit dans un ouvrage : « *nāda*, de 1/16[e] [de more, est ce qui apparaît] dans un son profond, doux, non-manifeste », dit en effet Amara [151]. Le SvS décrit son apparition de la façon suivante :

« Ainsi t'est dite celle qu'on nomme *rodhinī*. *nāda* se trouve au-dessus d'elle. Il a l'apparence d'un filament de lotus brillant comme dix millions de soleils. Il est entouré de *pura* [152] innombrables, étant au centre avec, autour de lui, le cercle des cinq *kalā* : Indhikā, Dīpikā, Rocikā, Mocikā et Ūrdhvagā [153] qui se trouve en leur milieu, cinquième et suprême *kalā*. Il faut le méditer, brillant comme cent mille lunes, en son milieu [un lotus] de cent millions de *yojana*.
46 Assis au centre de ce dernier, le Seigneur se dresse, semblable à dix mille lunes, ayant cinq visages et trois yeux, le dieu étant entouré par Indhikā, etc., le trident à la main, portant le chignon tressé et tenant enlacée la suprême Śivā qui s'élève ».

« Flamboyant comme l'éclair » : son éclat étant semblable à celui de l'éclair, [*nādānta*] a « la forme d'une charrue » : d'un bâton en forme de soc. « Un *bindu* lui étant adjoint à droite », c'est-à-dire qu'étant placé entre deux *bindu*, il est contre celui situé à sa droite. Le chiffre à multiplier par deux est seize. Sa durée d'énonciation est donc de 16 × 2 = 1/32[e] de more. Qu'est-ce à dire? [154] Là où a lieu la fin, la dissolution de *nāda*, on est dans *nādānta*. L'apparition de cette [étape est décrite] comme suit dans le SvS [155].

« Le *nādānta* a la forme d'une charrue. Ayant traversé tout cet univers en perçant de l'énergie inférieure jusqu'à celle d'en haut, il se résorbe dans cette *nāḍī* [156] au niveau de la fente de Brahmā, étant alors caractérisé par un son non manifeste (*avyaktadhvanilakṣaṇa*). La fente de Brahmā est, il faut le savoir, environnée de dix millions de Rudras. Là [se tient] Brahma Śiva [157] brillant
47 comme cent lunes, ayant dix bras, trois yeux à ses cinq faces, la lune sur son

151. Le texte de la citation d'Amara varie selon les mss. Dans les éditions de l'Amarakośa (I, 6.2 ou I, 8.2) on lit : *kalo mandras tu gambhīre*...

152. *puraiḥ parivṛto 'saṅkhyair* : il s'agit de divisions cosmiques. Le SvT, 10.1225 (vol. 5b, p. 526), traitant du même sujet et dont le texte est très voisin de celui-ci, a : *mahadbhir puruṣair vyāpta*, ces *puruṣa* ayant pour *nāyikā* les déesses Indhikā, etc., comme ici.

153. Nommée dans d'autres textes Ūrdhvagāminī (cf. SP3, p. 347, qui renvoie à l'Uttarakāmika). Le SvT, 10.1226, la nomme Ūrdhvagā.

154. Amṛt répète ici le texte du YH et ce qu'il vient de dire, je ne le traduis donc pas.

155. Ce passage reproduit avec des variantes les *śl.* 1234-1239 du SvT (vol. 5b, pp. 531-4). Un texte très proche, relatif à *nāda*, se retrouve plus loin, Dī, p. 169.

156. Il s'agit évidemment de la *suṣumnā*, au point où elle atteint le *brahmarandhra*.

157. La forme divine composite Brahmā/Śiva semble attestée par l'iconographie, mais elle y a, à quelques détails près, l'apparence du dieu Brahmā et non pas celle de

diadème et, portée sur sa hanche, Brahmāṇī, énergie non suprême, porte de la voie de la libération que sa présence obstrue »

Le mot « ensuite » renvoie à ce qu'on vient de voir. [Donc,] après avoir traité successivement de la nature propre, de l'apparence et de la durée des étapes [de l'énergie phonique] à partir de *bindu*, on va décrire ces mêmes traits pour les *kalā* allant de *śakti* à *samanā*. *śakti* se tient entre deux *bindu*. Elle a l'aspect d'[une ligne placée au-dessus de] celui des deux *bindu* qui est situé à gauche [de l'observateur]. Voici ce qu'en dit le SvS :

« Je vais dire brièvement ce qu'on nomme le *śaktitattva*, immense, qu'entourent les mondes dont il est le support. [Autour de lui] dans les quatre directions de l'espace, se trouvent Sūkṣmā, Susūkṣmā, Amṛtā et Mṛtā et, au milieu de celles-ci, en cinquième, se tient Vyāpinī qui brille d'un bel éclat, ayant cinq visages aux trois yeux. Ainsi est dit le *śaktitattva* dont la
p. 48 méditation a pour fruit la libération ». //30-31//

VYĀPIKĀ NAÎT ENSUITE QUAND *BINDU*, PAR SON JEU, PREND UN ASPECT TRIANGULAIRE. *SAMANĀ*, ENSUITE, EST FAITE D'UNE LIGNE DROITE PLACÉE ENTRE DEUX *BINDU*. PUIS, *UNMANĀ*, QUAND LE JEU DU *BINDU* PRODUIT UNE LIGNE DROITE. LE CORPS DE *ŚAKTI*, ETC., BRILLE D'UN ÉCLAT SEMBLABLE À CELUI DE DOUZE SOLEILS, LES FRACTIONS DE MORE [DE L'ÉNONCÉ] DE CES [*KALĀ*] À PARTIR DE *ŚAKTI* SONT : $1/64^{e}$ DE MORE. PUIS DEUX FOIS [MOINS QUE] CE CHIFFRE, PUIS DEUX FOIS [MOINS] ENCORE POUR *MANONMANĪ*. APRÈS QUOI [VIENT] *UNMANĪ*. //32-34//

vyāpikā binduvilasattrikoṇākāratāṃ gatā
bindudvayāntarālasthā ṛjurekhāmayī punaḥ //32//
samanā binduvilasad ṛjurekhā tathonmanā /
śaktyādīnāṃ vapuḥ sphūrjaddvādaśādityasaṃnibham //33//
catuṣṣaṣṭis tadūrdhvaṃ tu dviguṇaṃ dviguṇaṃ tataḥ /
śaktyādīnāṃ tu mātrāṃśo manonmanyās tathonmanī //34// [158]

vyāpikā est la figure triangulaire formée par les trois énergies Vāmā, etc., qui sont le *bindu* dans son jeu [159]. Ce dernier a déjà été

Śiva. Cf. par exemple, S. KRAMRISCH, *Manifestations of Shiva* (Philadelphia Museum of Fine Arts, 1981), p. 54, fig. 45.

Le *śl.* correspondant du SvT (10.1237) a : *tatra brahma paro jñeyaḥ* au lieu de *tatra brahmaśivo jñeyaḥ*. La forme décrite dans ce texte, comme dans le passage du SvS cité ensuite, rappelle d'ailleurs plus Sadāśiva que Brahmā, puisqu'elle a cinq têtes (à trois yeux) et dix bras.

158. Certains mss. ont ici un demi *śloka* de plus : *nirākāra mahābindau tadūrdhve śūnya eva tat* /, que ni Gopinath ni V. D. ne retiennent, bien que la Dī, p. 51, l. 1 puisse paraître s'y référer.

159. *binduvilasat* : *vi-LAS* est à la fois briller, scintiller, apparaître (en brillant), et

mentionné, à propos de l'étape de *śakti*, par le SvS dans le passage (cité p. 47 ci-dessus) : « Dans les quatre directions de l'espace se trouvent Sūkṣmā », etc.

[Ce qui est dit ensuite au sujet de *samanā*] est facile à comprendre. Voici ce que dit le SvS sur l'apparition de *samanā* :

« Au-dessus de celle-ci se tient la suprême énergie qui est conscience et félicité. Cette énergie est nommée *samanā*. Elle est la cause première universelle. Gouvernée par Śiva, elle porte toutes les sphères cosmiques[160]. Le bienheureux Śiva, cause suprême, est placé au-dessus [d'elle] ; Śiva, cause universelle, qui sans cesse fait apparaître, conserve, résorbe et occulte les
p. 49 mondes et y répand sa grâce[161] ; Śiva, Agent cosmique universel, avec l'énergie pour cause efficiente ».

C'est aussi à partir de ce même *bindu* et par son jeu [qu'apparaît] *unmanā*, qui est une ligne droite. Le SvS s'exprime de la façon suivante sur l'apparition d'*unmanā*[165] :

« Cette énergie agissant comme cause, on a, au-dessus d'elle *unmanā*, ainsi nommée parce que là où [elle se trouve] le plan mental est dépassé[163]. Il n'y a là ni temps, ni parties, ni modalités de l'être, ni catégories de la manifestation, ni dieux. C'est l'extinction (*nirvāṇa*) totale, suprême, pure. On la nomme Face de Rudra (*rudravaktra*), Śivaśakti, Nirvikalpa, Nirañjana »[164]. //32//

Sont aussi dites l'apparence, les fractions de more et les *kalā* des
. 50 [étapes] suivant *śakti* et allant jusqu'à *unmanā*. « Pour *manonmanī* », c'est-à-dire à son niveau. Ce que [le YH] nomme *manonmanī*, c'est *samanā* : elle est ainsi nommée parce qu'elle est à la fois accompagnée par la vie mentale[165] et séparée d'elle. Le « corps » (*vapus*) — c'est-à-dire la nature intrinsèque (*svarūpa*) de ces énergies : de ces étapes

jouer, s'activer, se réjouir. Il s'agit donc aussi bien d'une apparence nouvelle née du *bindu* que du résultat de son activité, qui est spontanée, libre, gratuite, telle un jeu — trait caractéristique de la divinité.

160. *aṇḍa* : au nombre de quatre : *pṛthivī-*, *prakṛti-*, *māyā-* et *śakty-aṇḍa*. Les *aṇḍa* s'arrêtent au niveau de l'énergie, ce qui explique que celle-ci en soit le support.

161. Le passage « Śiva, cause première » jusqu'à « répand sa grâce » ne figure pas dans tous les mss. Il ne s'insère d'ailleurs pas très bien dans le texte, qu'il rend répétitif.

162. Cette citation du SvS et la suivante se retrouvent, avec des variantes, plus loin, p. 208.

163. La 2e ligne de cette citation ne se trouve pas dans le ms. KHA. Elle n'est pas là non plus quand ce passage est de nouveau cité, Dī, p. 208.

164. *nirañjana* : c'est-à-dire sans tache, sans « coloration » mentale ou affective, sans caractéristique ni conditionnement (*upādhi*), d'où : subtil, inconditionné. Ce terme s'applique à la fois à l'énergie la plus haute et au yogin absorbé en ce plan de l'énergie. Cf. par exemple TĀ, 3.108. Kṣemarāja définit longuement *nirañjana* dans l'Uddyota du NT, 7.37-39. Voir aussi Dī, p. 59.

165. *manas* : le mot ici doit sans doute être pris dans le sens général du plan de l'activité mentale, et non au sens technique de « sens interne ».

[phoniques] allant jusqu'à *manonmanī* — est d'un éclat pareil à celui de douze soleils. [La durée d'énonciation de *śakti*] est de 1/64ᵉ de more. Au-dessus de celle-ci, à partir de *vyāpikā*, la fraction de more énoncée n'est plus que deux fois [moindre] ; la durée d'énonciation de *vyāpikā* n'est en effet que de 1/128ᵉ de more. Quant à celle de *samanā*, elle est de 1/256ᵉ. *unmanī*, telle qu'elle est ici décrite, est sans forme propre : elle ne peut pas être énoncée. Comme le dit l'Upaniṣad : « Celui de qui les paroles se détournent, ne l'ayant pas atteint par la pensée », etc. (Taitt. Up., 2.4), on l'appelle *unmanī* parce que son
p. 51 domaine est au-delà de la parole et de la pensée. [On est là] dans le *mahābindu*[166], où il n'y a plus de forme, de couleur ni de temps d'énonciation. Plus rien là n'est énoncé, car on est au-delà de tout (*viśvottīrṇatvāt*). C'est ce que dit le SvS :

« Ce qui transcende les *tattva*, ô Femme aux belles hanches ! ce dont le domaine est au-delà de la parole et de la pensée, qui n'est ni sans ni avec *kalā*, qui est sans forme ni *vikalpa*, c'est le stade suprême, le suprême Śiva, Réalité suprême et sans dualité ».

Le temps d'énonciation des phonèmes grossiers, de *HA* à *bindu*, est d'une more ; de *bindu* à *samanā* il est d'une demi-more[167]. Au-delà de cette [demi-more] il ne dépasse pas un *lava*[168]. Le *lava* se définit comme suit :

« Si on serre ensemble des feuilles de lotus et qu'on les perce d'une aiguille, le temps qu'il faut à celle-ci pour aller d'une feuille à une autre est ce qu'on nomme un *lava* »[169].

Après quoi, au-delà de ce *lava*, il n'y a plus que le vide (*śūnyaiva*), car il n'existe pas de fraction de temps plus subtile encore que le *lava*. Ce qui revient à dire que par une telle méditation (*evaṃvidhabhāvanayā*) on finit par s'identifier à Śiva lui-même[170]. C'est ce que dit le Vijñānabhairava :

166. Ce passage pourrait se référer à la ligne que certains mss. ajoutent au *śl.* 34 (cf. note 161, page précédente).

167. On vient pourtant d'expliquer que seul *bindu* dure une demi-more. Les autres durent de 1/4ᵉ à 1/256ᵉ de more. Ou faut-il comprendre que c'est tout ce qui suit *bindu*, jusqu'à *samanā*, qui, pris ensemble, ne fait qu'une demi-more ?

168. Le *lava* est en principe la plus petite unité de temps possible. On en donne diverses définitions, donc diverses durées, mais toutes extrêmement brèves.

169. Citation des *śl.* 29-30 du chap. 1 du Prapañcasāratantra (ed. Tantrik Texts, p. 12).

170. L'extrême brièveté du temps touchant quasiment à l'intemporalité, caractéristique de Śiva.

p. 52 « Au moyen de la succession ordonnée des phonèmes de tous les mantras formant bloc, [puis] par l'énonciation d'*ardhendu, bindu, nādānta* et du vide, on deviendra Śiva » (VBh, 42)[171].

[Ce texte] inverse l'ordre des mots : il dit *ardhendubindu* là où il faut comprendre *bindu-ardhendu*. C'est en effet en énonçant *bindu, ardhendu, nādānta* et le vide,[pour rectifier cet énoncé] raccourci, qu'on deviendra Śiva. Au-delà d'*ardhendu*, il y a *rodhinī* et *nāda*, puis *nādānta* suivi de *śakti, vyāpinī* et *samanā*. Le mot « vide », lui, désigne *unmanā*. C'est ainsi que « par l'énonciation d'*ardhendu, bindu, nādānta* et du vide » on peut devenir Śiva. Tel est [l'effet de] l'énonciation du mantra sous la forme de « bloc » (*piṇḍarūpa*). //33-34//

Plus haut que cela [encore], il y a le suprêmement grand, que ne limite ni le temps ni l'espace, qui est beau par nature et qu'agite la suprême félicité. //35//

deśakālānavacchinnaṃ tadūrdhve paramaṃ mahat /
nisargasundaraṃ tat tu parānandavighūrṇitam //35//

« Plus haut que cela », c'est-à-dire au-delà de la triple condition, *sakala, sakalaniṣkala* et *niṣkala*, qui va de la lettre *HA* au *mahābindu*[172], [il y a encore] « le suprêmement grand ». Il existe une grandeur [relative, établie] par comparaison avec ce qui est plus petit, au niveau [des objets des sens tels] des pots, etc. Ici, par contre, la grandeur est « suprême ». Une grandeur, en effet, que rien ne peut
p. 53 surpasser est une grandeur suprême. Ce [suprêmement grand], donc, n'est « limité ni par le temps ni par l'espace » : la suprême grandeur ne saurait en effet être circonscrite par la forme, le temps et l'espace. Il en résulte qu'il « est beau par nature » (*nisargasundaram*) : dans le monde, une chose qui n'est pas belle peut apparaître comme belle une fois pourvue d'ornements tels que des étoffes, etc. Cet [état suprême], par contre, a une beauté naturelle : spontanée, intrinsèque (*svabhāvasundaram*), car elle est par elle-même attirante pour tous.

171. *piṇḍamantra*, « mantra formant bloc », désigne habituellement les mantra monosyllabiques tel *OṂ* ou *HRĪṂ*. (On peut noter au passage que pour les grammairiens indiens *piṇḍa* est le nom de diverses modalités de la jonction consonnantique.)

La traduction de L. Silburn de ce verset dans son volume sur le VBh (Paris, 1961, p. 92) diffère de la mienne car elle prend *śūnya* comme se référant à *uccāra*. Elle traduit donc « la poussée du vide » alors qu'ici Amṛt indique explicitement que *śūnya* désigne *unmanā*. Les deux interprétations sont d'ailleurs possibles : Śivopādhyāya les donne l'une et l'autre dans son commentaire du VBh.

172. Cette mention du *mahābindu* justifierait peut-être l'addition d'un vers après le *śl*. 34, cf, *supra*, pp. 39-40.

« Qu'agite la suprême félicité »[173] : la félicité se trouve aussi dans l'expérience d'une chose particulière, un son par exemple, etc. [Mais] cette [félicité] est sans durée. C'est pourquoi on dit ici « agité par la suprême félicité » [ce qui est tout autre chose]. Que veut-on dire, en effet ? — que ce qui est antérieur à toutes choses existant dans le triple temps et la triple forme, que ne limite (ou ne divise) ni temps ni espace, ce qui est suprêmement grand, ce dont la beauté est spontanée, demeurant dans la plénitude de la félicité d'une jouissance commune et fusionnante avec le suprême Śiva, Lumière suprême, l'énergie de prise de conscience, c'est Mahātripurasundarī. //35//

Après qu'ait été montré le « lieu [de naissance] de la vague formant l'univers, et qui a pour nature la triple *mātṛkā* » (*śl.* 11), [le tantra] explique comment concevoir cette *mātṛkā* :

> LORSQUE CETTE SUPRÊME *KALĀ* VOIT LA FULGURATION DU SOI, ALORS, PRENANT L'ASPECT D'AMBIKĀ, ELLE S'ÉNONCE COMME PAROLE SUPRÊME. //36//
>
> *ātmanaḥ sphuraṇaṃ paśyed yadā sā paramā kalā* /
> *ambikārūpam āpannā parā vāk samudīritā* //36//

p. 54 Cette suprême *kalā*, c'est l'énergie de prise de conscience[174] : celle d'un fragment de l'ensemble des phonèmes (*sarvavarṇāṃśabhūtavimar-śarūpa*). « Lorsqu'elle voit » : quand elle désire voir, « la fulguration » — qui est prise de conscience (*vimarśanam*) du procès [de la Parole] de *paśyantī* à *vaikharī* — « du Soi » : du suprême Śiva, cette suprême [énergie], sa nature étant alors celle de *śāntā*[175] prend la forme d'Ambikā : se fond (*sāmarasya*) en Ambikā en tant que celle-ci n'est rien d'autre qu'un fragment de la lumière. Ainsi est manifestée *parā vāk*, qu'on nomme Mère (*mātṛkā*) suprême. C'est ce que dit la Saṃketapaddhati : « Ce qui est manifesté dans cette suprême lumière (*mahas*), c'est la fusion des deux en une commune saveur ». //36//

173. *parānandavighūrṇita* : le niveau le plus élevé de l'énergie, où elle est unie au suprême Śiva, n'est pas caractérisé par une félicité statique, mais par le mouvement, par une agitation qui est ivresse divine. Comme d'autres textes śivaïtes, le YH et Amṛt soulignent l'aspect de « vibration » (*spanda*), de spontanéité, de vie, de l'Absolu — vibration, ivresse qui caractérisent aussi (et au premier chef) la condition de l'adepte qui se fond dans le suprême. Cf. YH, 3.6 et Dī, p. 226.

174. *vimarśaśakti* : la suprême *kalā*, dynamisme de la Conscience, est avant tout énergie.

175. *śāntā* est l'énergie la plus haute, au-dessus d'*icchā*, au même niveau qu'Ambikā. Aux quatre énergies divinisées Raudrī, Jyeṣṭhā, Vāmā et Ambikā, correspondent en effet respectivement les quatre énergies *kriyā, jñāna, icchā* et *śāntā*. Ambikā, etc., étant des divinités, sont, par rapport à ces quatre énergies, dans la même position que Śiva en face de Śakti. C'est en cela qu'Ambikā est ici décrite comme *prakāśāṃśa, śāntā* étant alors *vimarśāṃśa*.

Quand elle se tourne vers [la création] afin de rendre manifeste l'univers qui se tient [en elle] à l'état de germe, prenant l'aspect d'une oblique, [elle devient] Vāmā, parce qu'elle vomit l'univers. //37// Puis, étant énergie de volonté, elle prend pour corps la Voyante. Quand elle est énergie de connaissance, elle est Jyeṣṭhā, et la Parole Médiane est alors énoncée. //38// Avec la conservation de l'univers, elle est de forme étendue : elle est faite d'une ligne droite. Puis, au stade de la résorption, elle prend la forme du *bindu*. //39// Quand se produit [ensuite] un processus inverse, elle fulgure en un corps [pareil à celui] du *śṛṅgāṭa* [176]. Elle est alors énergie d'activité : c'est Raudrī, l'Etalée, la diversité des formes de l'univers. //40//

bījabhāvasthitaṃ viśvaṃ sphuṭīkartuṃ yadonmukhī /
vāmā viśvasya vamanād aṅkuśākāratāṃ gatā //37//
icchāśaktis tadā seyaṃ paśyantīvapuṣā sthitā /
jñānaśaktis tathā jyeṣṭhā madhyamā vāg udīritā //38//
ṛjurekhāmayī viśvasthitau prathitavigrahā /
tatsaṃhṛtidaśāyāṃ tu baindavaṃ rūpam āsthitā //39//
pratyāvṛttikrameṇaivaṃ śṛṅgāṭavapur ujjvalā /
kriyāśaktis tu raudrīyaṃ vaikharī viśvavigrahā //40//

p. 55 « L'univers qui se tient à l'état de germe » : comme l'arbre dans la graine. Ainsi, tout l'univers fait des trente-six *tattva* se trouve sous forme causale dans la suprême [Déesse ou Parole]. « Afin de le rendre manifeste » : pour le produire, « elle se tourne vers [la création] » : étant la cause même de cette production (*utpādana*), elle rend manifeste ce qui doit être produit. C'est ainsi qu'étant cause de la manifestation de ce qu'il faut produire, elle est Vāmā, cette production ayant pour cause ce « vomissement » de l'univers (*viśvasya vamanāt*). Vomir, c'est rejeter en dehors les aliments, etc., que contient l'estomac : il en est de même de la production [cosmique], où c'est l'univers que Vāmā contient en elle, recèle en son ventre, et on l'appelle Vāmā parce qu'elle le vomit au dehors. « Prenant l'aspect d'une oblique » [177] : étant oblique, elle forme la ligne gauche du triangle (*śṛṅgāṭa*). C'est-à-dire qu'elle a pris l'aspect de l'émanation. Cela signifie aussi que quand l'énergie de volonté fusionne avec l'énergie Vāmā, elle a la forme de la Voyante. //37//

176. *Trapa bispinosa*, le macre ou châtaigne d'eau, plante dont le fruit est de forme triangulaire ; *śṛṅgāṭa* est donc employé pour dire triangle.

177. *aṅkuśākāratā* : *aṅkuśa* signifie aussi bien crochet, courbe qu'oblique, mais ici le sens est celui d'oblique (*vaktra*) : la ligne latérale gauche (*vāmarekhā*), oblique, du triangle central du *śrīcakra*.

p. 56 [Vient ensuite] « l'énergie de connaissance » : l'énergie Jyeṣṭhā est énergie de connaissance. Tout comme Vāmāśakti, en fusionnant totalement avec l'énergie de volonté, formait la ligne gauche du triangle dont la nature est l'émission, ainsi Jyeṣṭhāśakti se fond totalement en l'énergie de connaissance. « Avec la conservation de l'univers, elle est de forme étendue »[178] car elle est alors cause de la conservation du cosmos. « Elle est faite d'une ligne droite » : sa forme, là, est celle de la ligne (horizontale) supérieure du triangle. « La Parole médiane est alors énoncée : elle parvient à la condition de Mère médiane (*madhyamāmātṛkātvam*). //38//

[Arrive] alors la résorption : au moment de la résorption du cosmos [précédemment] émis puis conservé, Ambikā, fondue en une commune
p. 57 jouissance[179] avec *śāntā*[180], prend l'aspect du *bindu*. [Puis], ayant brillé hors du *bindu* central, l'émission et la conservation cosmique une fois accomplies, elle se tourne vers la résorption en reprenant pour cela la forme du *bindu*. Voilà ce qu'il faut comprendre. Cela étant, quand se produit [ensuite] le processus inverse[181], Raudrī, par l'effet de sa fusion totale avec l'énergie d'activité, étant elle aussi le corps (*vapus*) du *sṛṅgāṭa*, elle en forme la ligne de droite en fulgurant sous la forme de celui-ci — qui est un triangle. Ainsi naît l'Étalée, « la diversité des formes de l'univers », l'Étalée étant l'expansion cosmique sous sa forme de Parole (*vāgrūpaprapañca*). //39-40//

La forme liée au triangle [central qu'on vient de voir] des quatre énergies Ambikā, etc., et de *śāntā*, etc., portions soit de la lumière, soit de la prise de conscience (*prakāśavimarśāṃśarūpa*), une fois dites, est maintenant exposée la façon de se représenter, dans ce triangle, l'aspect et la couleur des *pīṭha*, les quatre *liṅga* et les modalités de la conscience, ce qui est fait [dans les *śl.*] allant de : « en manifestant la forme de l'univers » (*śl.* 41) à : « et le quatrième état » (*śl.* 49) :

178. *prathitavigrahā* : forme à la fois étendue, manifestée, connue et célébrée — toutes choses correspondant au plan de la conservation de l'univers.

179. *sāmarasya* : je traduis, diversement, par fusion totale, jouissance commune et/ou partagée, faute d'avoir su trouver un équivalent qui me satisfasse.

180. Comme on l'a dit précédemment : DĪ, p. 54, ci-dessus, note 178.

181. *pratyāvṛttikrameṇa* : Il se produit un double mouvement. D'abord l'émanation, puis la conservation et enfin la résorption : la ligne gauche, puis l'horizontale du triangle, puis son point central. Ensuite, de ce point central, le mouvement repart vers l'extérieur avec l'énergie d'activité et le tracé de la troisième ligne, oblique, de droite, du triangle central. Celui-ci, comme on l'a déjà vu d'ailleurs (*śl.* 14, DĪ, p. 23), recèle en lui à la fois le moment du départ de l'émission cosmique et celui de son retour au centre de la divinité.

En manifestant la forme de l'univers dans son essence, puis extérieurement, ces quatre énergies [produisent] dans l'ordre : *kā*, *pū*, *jā*, *o*. //41//

bhāsanād viśvarūpasya svarūpe bāhyato 'pi ca /
etāś catasraḥ śaktyas tu kā pū jā o iti kramāt //41//

[D'abord] est dite la cause de la première des tétrades dont il est question... L'univers, ce sont les noms et formes, de Śiva à la terre. De cette « forme » [de l'univers], en le manifestant « dans son essence », c'est-à-dire en germe et « extérieurement », c'est-à-dire en tant qu'il
p. 58 apparaît comme la manifestation cosmique. « Ces quatre énergies » : le mot énergie (*śakti*) doit s'analyser selon la formule des lexicographes, qui disent « la racine *śak* connote l'omniprésence »[182]. Ces quatre sont Ambikā, etc., et les quatre [énergies] *śāntā*, etc. Procédant graduellement à une totale fusion mutuelle, elles deviennent successivement Kā, Pū, Jā, O. Kā est le Kāmarūpapīṭha, Pū, celui de Pūrṇagiri, Jā est Jālandhara et O, Oḍyāṇapīṭha[183]. Ce qui signifie que ces [deux séries de] quatre énergies, vues précédemment (*śl.* 36-40), ayant la nature de la lumière ou de la prise de conscience[184], en se fusionnant totalement, se transforment en les quatre *pīṭha*, Kāmarūpa, etc. //41//

[Le Tantra] dit comment concevoir le quadruple *pīṭha* en tant que lié au *piṇḍa*, etc. :

Les *pīṭha* se trouvent respectivement dans le bulbe, le « mot », la « forme » et l' « au-delà de la forme ».

pīṭhāḥ kande pade rūpe rūpātīte kramāt sthitāḥ /

182. *śaklṛ vyāptau* : Dhātupāṭha, 1262. Les énergies, pénétrant la manifestation, deviennent les *pīṭha* et sont présentes dans tout l'univers.

183. Les *pīṭha*, on le sait, sont les lieux sacrés et de pèlerinage situés en divers points de l'Inde où sont censés être tombés les morceaux découpés du corps de Satī. Le nombre en est variable. Une des plus anciennes traditions comporte quatre *pīṭha* seulement qui, dans les textes śaiva et śākta du nord sont, en général Kāmarūpa, Pūrṇagiri, Jālandhara et Oḍḍiyāna. Ils ne sont pas toujours énumérés dans cet ordre. Ainsi le Kubjikāmata — qui d'ailleurs en compte cinq — les cite toujours dans l'ordre inverse, Oḍḍiyāna étant en tête comme le plus haut, le 5[e] ayant un rôle à part. Ici aussi, Oḍḍiyāna, quoique donné en dernier, est le *pīṭha* le plus élevé. Ces *pīṭha* ne se trouvent toutefois pas dans tous les Bhairavatantras. Les quatre *pīṭha* semblent être aussi considérés comme des lieux de révélation d'une doctrine et par là-même ils paraissent pouvoir désigner des traditions ou pratiques rituelles différentes (cf. les expressions Vidyāpīṭha et Mantrapīṭha désignant deux divisions des Bhairavatantras). Enfin, les *pīṭha* apparaissent ici comme des aspects ou niveaux de l'énergie mis en correspondance avec les *cakra* du corps subtil, ce qui rapproche géographie sacrée et image du corps.
Sur les *pīṭha*, voir notamment D. C. Sirkar, *The Śākta Pīṭha* (Delhi, s.d.). Il est plusieurs fois question des *pīṭha* dans le YH et la Dī : voir l'index.

184. On a vu cela ci-dessus, Dī, p. 54; *supra*, note 175.

On nomme bulbe (*kanda*)[185] la racine de la *suṣumnā*. Ce terme désigne la *kuṇḍalī*, qui se tient là [lovée] et qu'on nomme alors *piṇḍa*[186]. C'est ce que dit le SvS :

« Ayant conduit ce vent dans le bulbe, à la base de la *suṣumnā*, [on voit là] la Kuṇḍalī sous la forme [des énergies] de volonté, connaissance et activité, suprême Déesse, semblable à un serpent endormi, ayant la nature de la *mātṛkā*, toute favorable ».

p. 59 Le « mot » (*pada*), c'est le cygne (*haṃsa*)[187]. La « forme » (*rūpa*), c'est *bindu*. « L'au-delà de la forme » (*rūpātīta*) est la Réalité sans tache[188]. C'est ce que dit le SvS :

« On nomme *piṇḍa* l'énergie *kuṇḍalinī*, *pada*, *haṃsa* et *rūpa*, *bindu*. *rūpātīta* est conscience (*cinmayam*) ».

Quant aux quatre *pīṭha*, les mots *piṇḍa*, *pada*, *rūpa* et *rūpātīta* désignent les emplacements [où ils se trouvent et] qui sont les [*cakra* du *mūl*]*ādhāra*, du cœur, de l'entre-sourcils et de la fente de Brahmā. Cela signifie, que comme ils se trouvent dans cet ordre dans ces emplacements, ils ont la même nature qu'eux[189].

185. *kanda* : le « bulbe » est un élément du corps subtil dans ou sur lequel (voir note suivante) se tient la *kuṇḍalinī* au repos. Il en est donc le point de départ, ou la racine. C'est de là aussi que partent les *nāḍī* où circule le *prāṇa*. Amṛt cite ci-dessus, p. 35, la description qu'en donne le SvS. Ce texte et la Dī elle-même (p. 277) le décrivent comme situé au niveau du périnée, alors que d'autres textes le placent entre les organes sexuels et le nombril (cf. Haṭhayogapradīpikā, 3.113, p. 208 de la traduction de T. Michael (Paris, 1974), qui cite plusieurs descriptions du *kanda*.

186. Sans doute parce qu'elle y est enroulée sur elle-même.

piṇḍa, *pada*, *rūpa* et *rūpātīta* semblent être des plans du corps subtil où se concentrent certains niveaux ou aspects de l'énergie (donc où se trouvent aussi certaines divinités correspondant à ces niveaux). Ce sont aussi des étapes de la montée de la *kuṇḍalinī*, puisqu'ils sont situés au niveau de quatre *cakra*, du *mūlādhāra* (ou *kanda*) au *brahmarandhra*. Cette série de quatre centres (avec parfois *granthi* à la place de *rūpātīta* (cf. *śl.* 3.91 et Dī, pp. 277-8) est un des éléments de l'enseignement de l'école Kula. On la trouve présentée en détail dans le Kubjikāmata (Ch. 14-19, pp. 343-385 de l'éd. de T. Goudriaan) : comme le YH, ce texte associe *piṇḍa*, etc., aux quatre *pīṭha* (cf. J. SCHOTERMAN, *The Ṣaṭsāhasrasaṃhitā*, *passim*). Une pratique de yoga liée à ces quatre centres est décrite dans un autre texte kubjikā, le Kulamūlaratnapañcakāvatāra, édité par D. Heilijgers (thèse Utrecht, 1983, non publiée). On trouve ces quatre éléments dans le Trika, par ex. dans le MVT, 2.36-38 (cité par J. *ad* TĀ, 11.53 où il les associe à *jāgrat*, etc.). Le Jayadrathayāmala 2, 9 décrit un *yoginīmelaka* où l'on peut devenir *kulacakreśvara* en expérimentant les « quatre étapes du yoga de Kula », qui sont *piṇḍastha*, *padastha*, *rūpastha* et *rūpavarjita* (information A. Sanderson).

187. *haṃsa* apparaît ici comme le souffle subtil dans le cœur puisque situé dans le centre.

188. *nirañjanaṃ tattvam* : cf. Dī, p. 49 ; *supra*, note 164.

189. Il faut donc les méditer comme associés aux *tattva*, déités, etc., correspondant à ces *cakra*.

[Puis] est dite la répartition [des *pīṭha*] selon les *tattva*, [ce qui est fait] en indiquant leur forme qui est celle [symbolisant] la terre, l'eau, l'air et le feu [190] :

LEUR FORME EST RESPECTIVEMENT CELLE D'UN CARRÉ, D'UN CERCLE AVEC SIX *BINDU*, //42// D'UNE DEMI-LUNE ET D'UN TRIANGLE.

caturasraṃ tathā binduṣaṭkayuktaṃ ca vṛttakam //42//
ardhacandraṃ trikoṇaṃ ca rūpāṇy eṣāṃ krameṇa tu /

« Carré » : celui de forme quadrangulaire est le Kāmarūpapīṭha. C'est dire que [son] *tattva* est celui de la terre, car le *maṇḍala* de la terre est carré. « Un cercle avec six *bindu* » : c'est le Pūrṇagiripīṭha, dont la forme est celle d'un cercle associé à six *bindu* [190]. [Son]
60 *tattva* est l'air car le *maṇḍala* de l'air a pour forme un cercle avec six ronds [191]. « La demi-lune » est le Jālandharapīṭha qui a la forme d'une demi-lune et est faite du *tattva* de l'eau, la forme du *maṇḍala* de l'eau étant celle d'une demi-lune. « Le triangle » est l'Oḍyānapīṭha ; sa forme étant triangulaire, son *tattva* est celui du feu, dont le *maṇḍala* a la forme d'un triangle. Telles sont, dans l'ordre, les formes des *pīṭha* Kāmarūpa, etc. Le *tattva* de l'espace n'est pas mentionné ici car il est sans forme ni parties. //42//

Est dite, dans l'ordre, la couleur des [quatre] *pīṭha* :

ILS SONT CÉLÉBRÉS COMME ÉTANT DE COULEUR JAUNE, GRIS-FUMÉE, BLANCHE ET ROUGE. //43//

pīto dhumras tathā śveto rakto rūpaṃ ca kīrtitam //43//

La terre, l'air, l'eau et le feu étant respectivement jaune, gris-fumée, blanc et rouge [192], telles sont donc les couleurs propres aux *pīṭha*. Le sens de tous les termes composant [le *śloka*] est clair. Les éléments grossiers sont énumérés selon l'ordre des *pīṭha*, car l'ordre [dans lequel est donné] le nom des *pīṭha* est fixé [par la tradition, et doit donc être respecté] [193]. //43//

190. Les formes attribuées aux *pīṭha* sont celles qu'ont généralement les *maṇḍala*, diagrammes symboliques, de ces éléments, comme l'explique Amṛt. Il s'agit toujours de formes visuellement évoquées par la *bhāvanā*.

191. La Dī, p. 158, répète que le *maṇḍala* de l'air est un cercle marqué de six *bindu*, de couleur gris sombre. Pour certains textes (Ṣaṭcakranirūpaṇa, ou la SP 1, par exemple), le *maṇḍala* de l'air est un hexagone.

192. Ce sont là les couleurs (avec parfois le noir au lieu du gris, pour l'air) habituellement attribuées aux éléments. Voir sur ce sujet T. GOUDRIAAN, *Māyā Divine and Human* (Delhi : Motilal Banarsidass, 1978), chap. IV, « Bewildering colours », notamment pp. 170 sqq.

193. L'ordre cosmique des *tattva* est : terre, eau, feu, air, puis éther (ou inversement). Il est délaissé ici pour respecter l'ordre dans lequel les *pīṭha* sont énumérés dans la

[Le Tantra] dit quels sont les *liṅga* [194] qui se trouvent dans les *pīṭha* :

LE *LIṄGA* SPONTANÉ ET LE *BĀṆA*, L'*ITARA*, PUIS LE SUPRÊME, CES *LIṄGA*, Ô CHÈRE ! SE TROUVENT DANS LES *PĪṬHA*. //44//

svayambhūr bāṇaliṅgaṃ ca itaraṃ ca paraṃ punaḥ /
pīṭheṣvetāni liṅgāni saṃsthitāni varānane //44//

p. 61 Les *liṅga* sont ainsi appelés car ils conduisent (*gamayanti*) vers un objet occulte (*līnam*), pure conscience (*cidrūpam*), inaccessible aux sens. [Quant aux *pīṭha*] Kāmarūpa, etc., ils correspondent au sens interne, à l'intellect, au principe de l'ego et au psychisme [195] et [on les nomme] *pīṭha* [c'est-à-dire sièges] parce qu'ils sont les supports (*ādhāra*) de la fulguration de la Conscience (*citsphurattā*). C'est-à-dire

tradition du NṢA-YH. Cet ordre varie selon les traditions. De même, les correspondances entre élément et *cakra* corporels peuvent varier selon les textes : si les *maṇḍala* de la terre et de l'air sont généralement placés dans le *mūlādhāra* et l'*anāhata* (cœur), l'eau et le feu peuvent être dans le *svādhiṣṭhāna* et le *maṇipūra*, ce qui permet d'étager les éléments dans l'ordre normal.

194. En règle générale, les *liṅga* spontanés (*svayambhuliṅga*) sont ceux d'origine surnaturelle. Les *bāṇaliṅga* sont habituellement faits d'un galet. *itaraliṅga* veut dire un *liṅga* d'une autre sorte, sans préciser laquelle. Je ne traduis donc pas ces deux derniers termes, qui sont pris ici dans une acception tout à fait particulière.

Il existe, dans la pratique, une grande variété de *liṅga*, diversement classés par les textes, les āgama notamment. Ainsi, l'Ajitāgama, I, ch. 4, mentionne d'abord une répartition en catégories : *vyakta, vyaktāvyakta, avyakta*. Sur les différentes sortes de *liṅga*, on peut se reporter, par exemple, à R. BHATTACHARYA, « Different types of Śivaliṅga », in *Journal of the Oriental Institute*, Baroda, XXII, 1-2, 1972.

Les quatre *liṅga* qu'on a ici se retrouvent dans divers textes de yoga décrivant les *cakra* du corps subtil. Ils sont repris, ainsi, dans le Ṣaṭcakranirūpaṇa de Pūrṇānanda (XVIe s.), texte de Śrīvidyā tributaire de la tradition représentée quelques siècles plus tôt par le YH, puis Amṛt. Dans cet ouvrage, le *svayambhuliṅga* est dans le *mūlādhāra*, le *bāṇa* dans l'*anāhata*, l'*itara* dans l'*ājñā*, et le *śivaliṅga* associé au *parabindu* dans le *sahasrāra*. Les *liṅga* dans chacun des *cakra*, paraissent, dans de tels textes, symboliser la continuelle présence de Śiva tout au cours de la montée de la *kuṇḍalinī* qui, d'ailleurs, au départ, repose enroulée autour du *svayambhuliṅga*. Ces *liṅga*, comme ceux auxquels nous avons affaire ici, n'ont rien à voir avec ceux à usage de culte. Sans doute leur aspect est-il décrit, puisque l'adepte doit les voir en imagination au cours de sa pratique. Ils ne sont pourtant, en fait, que des éléments symboliques abstraits, des « marques » (*liṅga*) caractérisant ici les quatre *pīṭha* et y servant notamment de support aux cinquante phonèmes. Amṛt souligne d'ailleurs la nature de ces *liṅga* quand il explique que leur nom vient de ce qu'ils mènent le *sādhaka* vers la fusion avec la pure Conscience, fusion qui doit se faire par étapes, en allant du Kāmarūpapīṭha (et du bulbe) à l'Oḍḍiyānapīṭha (et à la fente de Brahmā).

195. Sur la série *manas-buddhi-ahaṃkāra-citta*, cf. Dī, p. 29, ci-dessus, p. 118, note 107. (On remarquera que dans la citation du Saubhāgyasubhodaya qui suit, les trois premiers éléments sont énumérés dans l'ordre normal. Sur l'*ahaṃkāra*, voir Michel HULIN, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahaṃkāra* (Paris, Collège de France, 1978), notamment la troisième partie consacrée au Śivaïsme du Cachemire.

que le *liṅga* spontané et les autres, dont la nature est celle de ces quatre formes de vie mentale, se situent sur ces [quatre] plans de l'organe interne. J'ai développé tout cela dans le Saubhāgyasudhodaya [196] de la façon suivante :

« Puis, dans le Kāmapīṭha, se tenant sous la forme du sens interne dans son angle supérieur où son éclat se reflète, le *svayambhuliṅga*, réalisé par les sages. Quand il va vers l'angle droit, où est le Jālandhara[pīṭha], sous la forme du principe de l'ego, le *bāṇaliṅga*, gloire suprême, naît du facteur différentiel (*upādhi*) que représente ce déplacement. Allant vers l'angle gauche du triangle central, fait d'intellect, où est le Pūrṇapīṭha et où se reflète l'éclat suprême, là vient l'*itaraliṅga*. Quand son déplacement se fait vers le Srīpīṭha, fait de psychisme, dans le *bindu* lumineux en reflet de sa gloire suprême, là alors [brille] le *paraliṅga*, célébré par les sages ». //44//

p. 62 La nature (*svarūpa*) de ces *liṅga*, leur couleur — jaune, etc. — et les phonèmes de l'étalée [qui leur sont associés sont maintenant] exposés :

ILS BRILLENT, SEMBLABLES SOIT À L'OR, SOIT À LA FLEUR DE BANDHŪKA, SOIT À LA LUNE D'AUTOMNE. LE GRAND *SVAYAMBHULIṄGA* A SUR LUI LES VOYELLES ET IL A TROIS POINTES. //45// LES PHONÈMES DE *KA* À *TA* ACCOMPAGNENT LE *BĀṆALIṄGA*, QUI EST TRIANGULAIRE. [L'*ITARA*] A LA FORME DE BOULE DU KADAMBA, AVEC SUR LUI LES PHONÈMES DE *THA* À *SA*. //46// LE *LIṄGA* SUPRÊME EST DE NATURE SUBTILE. IL EST ENTOURÉ DE TOUS LES PHONÈMES, C'EST LE *BINDU*, RACINE DE LA FÉLICITÉ SUPRÊME, SURGI DU PLAN ÉTERNEL. //47//

hemabandhūkakusumaśaraccandranibhāni tu /
svarāvṛtaṃ trikūṭaṃ ca mahāliṅgaṃ svayambhuvam //45//
kāditāntākṣaravṛtaṃ bāṇaliṅgaṃ trikoṇakam
kadambagolakākāraṃ thādisāntākṣarāvṛtam //46//
sūkṣmarūpaṃ samastārṇavṛtaṃ paramaliṅgakam /
bindurūpaṃ parānandakandaṃ nityapadoditam //47//

Le *svayambhuliṅga*, de couleur jaune, brillant comme l'or, a trois pointes, c'est-à-dire que son sommet est formé de trois *bindu* [197]. Sur lui sont les seize voyelles, *A*, etc. Le *bāṇaliṅga* a l'éclat de la fleur du bandhūka [198]. De couleur rouge, il est triangulaire et accompagné des phonèmes de *KA* à *TA*. L'*itaraliṅga* a l'éclat de la lune

196. V. D. a publié ce texte en appendice à son édition du NṢA (pp. 306-321). Le passage cité ici est formé des *śl.* 6, 4, 2 (dans cet ordre) du 5[e] *paṭala* et du premier *śl.* du 4[e] *paṭala* de cette édition.

197. *bindutrayakūṭarūpa* : ce qui peut aussi vouloir dire (comme le note Bhāskara, Setu, p. 62) « ayant trois pointes », comme un trident.

198. *Pentapetes phoenica* : plante à fleur rouge.

d'automne. Il est de couleur blanche. Il « a la forme de boule du kadamba » : celle des efflorescences rondes du kadamba [199]. Il est
p. 63 accompagné des *akṣara* de *THA* à *SA*. Le *liṅga* suprême est incolore, car son aspect est celui de l'éclat suprême (*paratejas*) [200]. Sa nature est subtile : il ne peut pas être appréhendé par les sens. C'est donc le *bindu*. Il a autour de lui l'ensemble des phonèmes. Ce *paraliṅga* qu'entourent les cinquante phonèmes de *A* à *KṢA* est la « racine de la félicité suprême », c'est-à-dire la racine faite de félicité de la liane de *A* à *KṢA* dont les rameaux sont les [plans de la Parole :] la Voyante, etc., et dont la nature originelle et impérissable est celle de la [Parole] suprême. Il est « surgi » du plan éternel [201], éternité due à ce que la *mātṛkā* est sans naissance et sans fin [202]. [Ce *liṅga* a] « surgi » sous la forme de la vibration première (*prathamaspandarūpatayā*), « du séjour [éternel] » que doivent atteindre ceux qui désirent être libérés du monde. //45-47//

[Le YH, maintenant,] dit que toutes les entités [qu'on vient de voir] sont en fait exprimées par la quatrième *vidyā* [203], formée de la conjonction des trois *bīja* [qui la composent] :

TELLES SONT LES FORMES *KULA* ET *KAULA* QUE DÉSIGNE LE MANTRA PRIS DANS SON ENSEMBLE AVEC SES TROIS *BĪJA*. //48//

bījatritayayuktasya sakalasya manoḥ punaḥ /
etāni vācyarūpāṇi kulakaulamayāni tu //48//

Ces [formes] sont les quatre énergies, la quadruple *mātṛkā* [204], les quatre [éléments formant] le triangle central [205], les quatre *pīṭha* et les

199. Les fleurs du kadamba (*Nauclea cadamba roxb.*) sont en forme de boules formées par l'assemblage de petites fleurs rouges aux étamines blanches.

200. On voit par ces descriptions que ces *liṅga* ne sont pas (ou pas nécessairement) des images de forme, disons, phallique, mais des « icones » de formes diverses de la divinité śivaïte. Il en est de même dans les Āgama ou dans les Bhairavatantra (voir, ainsi, les descriptions des *liṅga* dans le TĀ, *āh*. 26-27).

201. *nityapadoditam* : le séjour ou plan éternel est celui du suprême Śiva indifférencié, au-delà notamment des *mātṛkā* : des phonèmes sous leur forme de pure énergie, qui n'y naissent et n'y disparaissent pas, c'est-à-dire en sont absentes. Elles apparaissent plus bas dans l'échelle cosmogonique.

202. *mātṛkā* désigne plus spécialement les phonèmes sous leur forme d'énergie, au niveau de la Voyante (*paśyantī*). Au singulier, *mātṛkā* désignera la Déesse en tant que Parole suprême, qui n'a donc ni commencement ni fin. Cf. YH, 2.20 et 25, pp. 126 et 135.

203. L'expression *turīyavidyā* revient plusieurs fois pour désigner la *śrīvidyā* prise dans son ensemble comme formée de ses trois parties composantes.

204. C'est-à-dire les quatre niveaux de la Parole, de *parā* à *vaikharī*.

205. *madhyakoṇacatuṣṭayam* : les trois lignes formant les trois côtés du triangle central et le *bindu* situé au centre de celui-ci et qui en quelque sorte le domine et le subsume, comme *parā vāk* par rapport aux trois niveaux de la parole.

quatre *liṅga*. Tous sont des formes que désigne (*vācya*) le mantra pris dans son ensemble, avec [ses trois *bīja* :] Vāgbhāva, Kāmarāja et Śaktibīja [206]. La *vidyā* est « ce qui désigne » (*vācaka*) et toutes ces entités sont ce qu'elle désigne. Comme ces derniers sont des tétrades, la *vidyā* doit avoir également un aspect quadruple, puisque *vācya* et *vācaka* sont inséparables. *Kula* est le sujet connaissant, la connaissance et le connaissable, *kaula* est leur réunion (*samaṣṭi*) [207] : telle est donc la nature de ces [formes]. //48//

64 [Le YH, ensuite,] dit que toutes ces tétrades qu'on vient de voir sont de même nature que [les modalités de la conscience,] veille, etc. :

TELLES SONT [AUSSI LES MODALITÉS] APPELÉES VEILLE, RÊVE ET SOMMEIL PROFOND, ET LE QUATRIÈME ÉTAT, AINSI QUE CELUI QUI EST AU-DELÀ DU QUATRIÈME, SUPRÊME SPLENDEUR, APPARITION DE LA CONSCIENCE DE SOI. //49// LE TRACÉ, QUI EST L'UNIVERS, SURGIT PAR SA VOLONTÉ, [PRODUISANT] LA FORME DU MONDE. C'EST LA CONSCIENCE, LA FORME DU SOI, DONT LA BEAUTÉ EST CELLE DE LA FÉLICITÉ INCRÉÉE. //50//

jāgratsvapnasuṣuptyākhyaturyarūpāṇy amūni tu /
atītaṃ tu paraṃ tejas svasaṃvidudayātmakam //49//
svecchāviśvamayollekhakhacitaṃ viśvarūpakam /
caitanyam ātmano rūpaṃ nisargānandasundaram //50//

La veille est la condition où le corps et les sens sont éveillés. Le rêve est une condition où n'entre en jeu que l'organe interne. Le sommeil profond est un état de conscience (*parāmarśa*) qui n'est que bonheur (*suhkhatāvanmātra*), situé au-delà de tous les sens. Le quatrième état n'est que pure conscience (*caitanyamātravṛtti*). On dira en effet plus loin : « Dans le feu, ô Déesse ! dans l'état de grande veille (*mahājāgradavasthā*), lié aux [deux catégories de] sens », etc. (YH, 3.117, p. 335).

Est [ensuite] dite la condition transcendante (*atītarūpam*) de la conscience du Soi demeurant dans le Baindava-*cakra* situé au centre du *cakra* dont on avait dit plus haut la quadruple nature.

Celui [en effet] qui est au-delà du quatrième, c'est-à-dire au-delà des quatre états, veille, etc., est suprême, transcendant, car il est au-delà de l'univers. Bien plus, c'est le suprême Sans-Égal (*anuttara*). Comme

206. Tel est le nom des trois *bīja* ou *kūṭa* de la *śrīvidyā*. Le Vāgbhāva est *HA SA KA LA HRĪṂ*, le Kāmarāja est *HA SA KA HA LA HRĪṂ* et le Śaktibīja est *SA KA LA HRĪṂ*.

207. *kula* étant défini comme formé des trois facteurs : connaissant, connaissance et connaissable, si on prend (comme pour la *śrīvidyā*) ces trois éléments ensemble comme en formant un quatrième, on a *kaula* : 3 + 1 (encore une fois !). L'opposition *kula*/*kaula* n'a pas ici le sens qu'elle peut avoir parfois = ainsi TĀ, 13.200-201, où *kula* et *kaula* désignent deux traditions différentes. Cf. Introduction, ci-dessus, p. 35.

p. 65 le dit la Révélation : « Il est la Lumière des lumières »[208]. Cette présence de la conscience du Soi se trouve sous la forme du soi en tous les êtres vivants. C'est ce que dit le Navaśatīśāstra[209] : « Clarté éternelle, suprême, présente dans le cœur de tous les êtres vivants ». //49//

Ayant ainsi parlé de la Réalité transcendante pour exposer une autre façon de concevoir le *cakra*, [le YH] va maintenant dire une autre approche [de ce même *cakra* (= *śl.* 50). « Le tracé qui est l'univers » (*viśvamayollekha*)[210] : l'univers étant fait des trente-six *tattva*, c'est en cela que consiste ce tracé — c'est le tableau multicolore (*citram*) [du monde]. Ainsi, le tracé qui est l'univers résulte de la volonté propre [de la divinité]. C'est ainsi qu'il surgit, qu'il est pénétré (*vyāptam*) [par l'énergie divine] : sur sa propre paroi[211] peinte par sa propre volonté, celle-ci déploie l'univers, [elle y trace le tableau multicolore de *māyā*. Cela est dit dans l'Īśvarapratyabhijñā : « Par sa propre volonté [la Conscience], sur sa propre paroi... » (Pratyabhijñāhṛdaya, 2)][212]. On peut aussi, à ce propos, citer la parole exemplaire[213] que voici :

« Le Seigneur Śiva se réjouit en ayant vu lui-même la diversité infinie du monde qu'il a dessiné lui-même du pinceau de sa propre volonté ».

Telle est la nature de l'univers. C'est-à-dire que [l'énergie divine] se transforme[214] en la forme [de l'univers], de Śiva à la terre. Tout

208. Muṇḍaka Upaniṣad, II.2.10 (cf. BĀUp. IV.4.16).

209. Ce texte ne semble guère connu que par cette citation. V. D. (NṢA, Introd., pp. 39-40) conjecture que tout comme le NṢA, qui est souvent nommé Catuḥśatīśāstra parce qu'il compte 400 *śloka*, ce texte-ci en aurait neuf cents : peut-être. Le demi-*śloka* cité ici le serait, sous la forme : *anaekaṃ yat paraṃ jyotiḥ sarvaprāṇihṛdi sthitam*, par Siddhanātha dans son commentaire Artharatnāvali comme venant du Kularatnaśāstra, appelé aussi, semble-t-il, Kularatnamālā. On a pu se demander si ces trois textes ne seraient pas identiques. Du moins peut-on penser qu'ils relèvent tous du Kula.

210. *ullekha* : malgré la racine *LIKH*, ce terme désigne plutôt une manifestation, le fait de faire apparaître, qu'un tracé. C'est un tracé métaphysique, la délinéation cosmique de cet archétype cosmique qu'est le *śrīcakra*. *lekha, likhati*, indiquant le fait de tracer, dessiner, ne sont guère employés dans la Dī qu'à propos du tracé matériel du *śrīcakra* : cf. Dī, p. 283 *ad* YH, 3.95-96.

211. *svabhittau* : sur la paroi, le mur ou écran, c'est-à-dire le substrat qu'il est lui-même pour la manifestation. Cf. *infra, śl.* 56, Dī, p. 75, et ci-dessus, introd., p. 000.

212. Le passage entre crochets, dont le texte est : *māyācitram ullikhatītyarthaḥ / tad uktam īśvarapratyabhijñāyām — svecchayā svabhittau*, ne figure dans aucun des mss de la Dī à l'exception du ms. KA.

213. *pramāṇavacanam* : nous traduisons : parole exemplaire, adage, précepte, formule. Il s'agit d'une formule considérée comme émanant d'une autorité en une certaine matière (an authoritative statement, dirait-on en anglais), la source de ces paroles n'étant pas mentionnée et nous restant le plus souvent inconnue.

214. *pariṇamate* : Amṛt utilise une dizaine de fois, dans la Dī, le terme *pariṇāma* pour désigner le processus évolutif qui fait apparaître soit le *cakra*, soit (ce qui revient au

p. 66 comme le lait se transforme en caillé, ainsi l'énergie de la Conscience se transforme en toutes les formes [de l'univers]. C'est ce que dit la Pratyabhijñā : « La Conscience, libre, est la cause de l'accomplissement de l'univers » (PHṛ, 1). [Notre texte] décrit donc la surabondance du suprême Śiva en disant : « C'est la conscience », etc. La conscience (*caitanya*) est l'énergie de prise de conscience (*cid-vimarśaśakti*)[215]. [La forme] « du Soi » : du suprême Śiva qui est lumière, cette « forme », à « la beauté de la félicité incréée »[216], infiniment désirable, est celle de la totalité née de la fulguration de la félicité spontanée [de Śiva] née de sa fusion totale avec l'[énergie]. Celle-ci est énergie de prise de conscience qui émet l'univers par sa fusion totale avec le suprême Śiva, qui est lumière; et non pas toute seule — tout comme la pousse naît de la graine et non pas toute seule, non plus que d'un grain décortiqué — mais bien de ces deux [Principes] qui demeurent indivisiblement liés l'un à l'autre. C'est ce que dit le SvS : « L'énergie suprême inséparable de Śiva a pour corps tout le processus [cosmique] ». //50//

C'est cela même qui est dit :

QUAND SE RÉPANDENT LE MESURABLE, LE MESUREUR, LA MESURE ET SON CRITÈRE, SON ÉCLAT SE CONTRACTE : ÉTANT VOLONTÉ, CONNAISSANCE ET ACTIVITÉ, [LA CONSCIENCE][217] PREND UNE FORME TRIANGULAIRE. //51//

meyamātṛpramāṇaprasaraiḥ saṃkucatprabham /
śṛṅgāṭarūpam āpannam icchājñānakriyātmakam //51//

même) les trente-six *tattva* de la manifestation cosmique, soit la *vidyā*, soit les Yoginī. La Déesse, ou la Conscience, se transforme en ces formes comme du lait qui se caille : changement d'aspect mais non de nature essentielle.

L'*ābhāsa-* (ou *svātantrya-*)*vāda* du śivaïsme non dualiste est proche de la doctrine du *pariṇāmavāda*, de la transformation réelle de la cause en effet (comme du lait en caillé, dit-on précisément) et s'oppose en cela à l'illusionnisme du *vivartavāda* védantique.

Il est à noter que c'est en l'énergie de la Conscience (*cit-śakti*), ou énergie de prise de conscience (*vimarśaśakti*, p. 68), que s'opère cette transformation. Ou alors il s'agit de la transformation de la Déesse en la *śrīvidyā* (pp. 126, 199) qui n'est que sa forme phonique, ou en les Yoginī, qui sont ses propres formes.

215. Cette définition de *caitanya* en souligne l'aspect dynamique, d'énergie, en le différenciant de la pure Conscience (*saṃvit*).

216. L'expression *nisargānandasundaram* est appliquée plus loin (YH, 3.188, DĪ, p. 375), à l'étape transcendante du *japa*, au-delà de tout état ou modalité. La divinité, au plan le plus haut, est Félicité éternelle, incréée, sans flot ni écoulement (*sarga*), au-delà de la création (*sarga*), donc à la fois incréée et transcendant le flot de la création, qu'elle détient pourtant en elle comme le rappelle ci-dessus la DĪ (et le SvS qu'elle cite). Sens qu'autorise d'ailleurs le préfixe *ni*. L'Amarakośa (1.7, 39) donne : *svarūpaṃ ca svabhāvaśca nisargaśca*...

217. Ou le suprême Śiva, mais aussi la Déesse.

« Le mesurable », c'est le connaissable (*prameya*), « la mesure » (*pramā*), c'est la connaissance de ce qui peut être objet de connaissance : c'est cela même [que possède] le « mesureur » (le sujet connaissant — *pramātṛ*). Le critère ou fondement de la connaissance (*pramāṇa*) est ce qui produit la connaissance. Cela est dit dans un autre traité :

> « La connaissance exacte est la délimitation précise et complète [du connaissable], et l'état de sujet connaissant, c'est de posséder une telle [connaissance]. Ce qui fonde la validité de la connaissance (*prāmāṇya*) est, selon la doctrine de Gotama, de n'être jamais séparée de cette [connaissance exacte] [218].

La contraction (*saṃkoca*) est un développement, qui est pensée différenciatrice (*vikalpa*) — prenant la forme du sujet connaissant, du connaissable, de ce qui fonde la validité de la connaissance, et de la connaissance elle-même, — dans la conscience du Soi qui, elle, est libre de toute différenciation (*nirvikalpa*) [219]. L'éclat (*prabhā*), c'est l'énergie, nommée prise de conscience, de Śiva, lumineux, lui dont la nature est la lumière même. Cette [énergie], prenant la forme de l'univers [tout en conservant] sa nature sans différences, se contracte sous l'effet des divisions en fondement de la connaissance, connaissance, sujet connaissant et connaissable, et dès lors Śiva aussi [prend] une forme contractée (*saṃkucadrūpa*). Ces deux [principes ont donc tous deux] pour nature la volonté, la connaissance et l'activité et, par leur division en [deux séries d']énergies : la volonté, etc. et Vāmā, etc., ils prennent la forme d'un *sṛṅgāṭa*, c'est-à-dire se transforment en triangle. //51//

On a dit plus haut [au *śl.* 48, qui décrit les formes créées] « par le mantra dans son ensemble avec ses trois *bīja* », que la *vidyā*, *kāmakalā*, etc., est la cause de l'expansion du *śrīcakra* engendré lui-

218. Citation de la Kusumāñjalī (ou Nyāyakusumāñjalī), *kārikā*, 4.5, d'Udayana. La vraie connaissance suppose la connaissance exacte et complète de l'objet tel qu'il est. C'est cette connaissance-là que doit posséder celui qui a l'état de sujet connaissant (*pramātṛtva*), encore qu'elle puisse, chez lui, être défectueuse. Mais ce sur quoi repose toute connaissance valide (*prāmāṇya*), par contre, ne peut exister s'il lui manque quelque élément de *pramā* : il lui faut donc « être totalement séparée de toute absence » de *pramā* : posséder *pramā* dans sa totalité, ce qui est le cas de la divinité, fondement de toute connaissance réelle, et donc, ici, le cas de la Conscience divine — d'où, sans doute cette citation par Amṛt de ce traité de Nyāya.

219. *vikalpa* est construction, arrangement ou disposition (*KḶP*) mentale, dualisante ou différenciatrice (*vi*). Il est aussi hésitation, doute (cf. Dī, p. 75), imagination aussi : une imagination créatrice de différences. Absent de la pure Conscience, qui est *nirvikalpa* : libre de constructions mentales, sans dualité, exempte de doute, le *vikalpa* apparaît au fur et à mesure que la Conscience se différencie, se scinde en sujet, objet, etc., devient plurielle, pour faire apparaître la multiple diversité de la manifestation cosmique.

même par le quadruple *pīṭha* formé par le triangle [central]. Mainte-
p. 68 nant est dite la méditation (*bhāvanā*) de la divinité en tant qu'elle a cette même nature. Cela est exposé [dans les *śl.*] qui vont de « ... support de l'expansion des formes de l'univers » (*śl.* 52) à « entouré des vagues fulgurantes de l'ensemble de ses énergies » (*śl.* 55) :

[IL FAUT SE REPRÉSENTER L'ÉNERGIE DE PRISE DE CONSCIENCE], SUPPORT DE L'EXPANSION DES FORMES DE L'UNIVERS, AYANT ŚIVA POUR RÉCEPTACLE DE SA PROPRE FORME, REPOSANT SA BEAUTÉ PARFAITE SUR LA COUCHE FORMÉE PAR LE GIRON DE KĀMEŚVARA. //52//

viśvākāraprathādhāranijarūpaśivāśrayam /
kāmeśvarāṅkaparyaṅkaniviṣṭam atisundaram //52//

« L'expansion des formes de l'univers » : l'énergie de prise de conscience en tant qu'elle se transforme en prenant la nature des 36 *tattva*. Le réceptacle en est [Śiva]. « Sa propre forme » est celle des *tattva*, Śiva lui-même, dont la nature est lumière, [en] étant le support, le réceptacle. Le support ou réceptacle, c'est la splendeur suprême (*paraṃ tejas*) ayant Śiva pour réceptacle de sa propre forme, support de l'expansion des formes de l'univers. Celle qui « repose sur la couche formée par le giron de Kāmeśvara » : Kāmeśvara, c'est Śiva dont la nature est lumière et ce qui repose sur la couche qu'est son giron [220], c'est l'énergie de prise de conscience, qui est belle, parfaitement charmante, digne d'être admirée par tous. //52//

BRILLANTE, ELLE PORTE LE LIEN, FAIT D'ÉNERGIE DE VOLONTÉ, LE CROC, DE CELLE DE CONNAISSANCE, L'ARC ET LES FLÈCHES, D'ÉNERGIE D'ACTIVITÉ. //53//

icchāśaktimayaṃ pāśam aṅkuśaṃ jñānarūpiṇam /
kriyāśaktimaye bāṇadhanuṣī dadhadujjvalam //53//

p. 69 L'énergie de volonté est le lien, car elle est la cause des liens [qui enchaînent les créatures]. L'énergie de connaissance est le croc [221] parce qu'elle contrôle l'éléphant de la pensée. L'énergie d'activité est l'arc et les flèches selon qu'il a été dit : « La pensée était son arc, le toucher, etc., ses flèches ». La fonction de l'énergie d'activité est en

220. Il existe des représentations de Kāmeśvara et Kāmeśvarī sous une forme unique, *ardhanarī*, ce qui souligne bien la nature de ces deux divinités qui ne sont en fait qu'un aspect polarisé de la Divinité une. Cf. par exemple, Ajit MOOKERJEE, *Kuṇḍalinī* (London : Thames & Hudson, 1982), pl. X.

Dans certains textes cachemiriens śaiva (Karmakāṇḍa), Kāmeśvara est une des déités adorées après Svacchandabhairava dans la *śaivī kriyā* (information A. Sanderson).

221. *aṅkuśa* : l'instrument muni d'un croc servant à diriger un éléphant.

effet d'associer l'arc de la pensée aux flèches du son, etc. Ici donc le lien est fait d'énergie de volonté, le croc, d'énergie de connaissance, l'arc et les flèches, d'énergie d'activité. C'est ainsi que brille [la déité], avec ces quatre *āyudha*, en tenant de ses quatre bras ces attributs dont la nature est celle de Kāmakalā et qui sont saisis de par sa propre volonté. //53//

SCINDÉE EN RÉCEPTACLE ET EN CE QUE CELUI-CI REÇOIT, LA DÉITÉ PORTEUSE D'ARMES SE DIVISE EN HUIT. S'ÉLEVANT DU *CAKRA* AUX HUIT POINTES, ELLE A [ALORS] POUR TRÔNE LE NONUPLE *CAKRA*. //54//

āśrayāśrayibhedena aṣṭadhā bhinnahetimat /
aṣṭāracakrasaṃrūḍhaṃ navacakrāsanasthitam //54//

Le réceptacle, c'est Kāmeśvara. Ce qu'il reçoit, c'est la suprême splendeur nommée Kāmeśvarī. Ainsi, par cette division en réceptacle et en ce qui y est reçu, la [déité] Porteuse d'Armes devient octuple. Les
p. 70 armes[222] se répartissent en quatre armes du réceptacle et quatre de ce qui est reçu, d'où cette division en huit de [la Réalité divine] qui les porte. Qu'est-ce à dire ? Que le suprême Śiva lui-même, qui est lumière et prise de conscience, en se scindant lui-même en deux portions, devient Kāmeśvara et Kāmeśvarī : comme il porte le lien, le croc, l'arc et les flèches, lorsqu'il se dédouble en masculin et féminin, il devient octuple. Divisé ainsi en réceptacle et en ce qui y est reçu, il demeure dans le suprême *liṅga*, identique au quatrième *bindu*[223], dans le *baindavacakra*, nommé Sadāśiva, au centre du triangle central fait des voyelles. Voilà ce qu'il faut comprendre.

Ce même couple, s'étant divisé de façon à être nonuple, se tient alors dans les neuf [parties du *śrī*]*cakra*... Comme on l'a dit plus haut[224], le triangle fait de volonté, etc., et de Vāmā, etc., se divisant en trois, devient le *cakra* à huit angles, lequel résulte [en effet] d'une division en deux « énergies » et en un « feu »[225]. Après quoi, ce même [octuple *cakra*], devenant à son tour triple et étant formé d'« énergie » et de « feu »[226], devient le nonuple *cakra*[227].

Selon ce que dit le SvS :

222. La Dī, p. 69, dernière ligne, porte : *hetir āyudham*, synonymes que je traduis, pour simplifier, par « les armes ».

223. Cf. Dī, p. 19 (*supra*, p. 111, note 74) où le *baindavacakra* apparaît avec le quatrième *bindu* appelé Sadāśiva. Voir aussi les *śl.* 12-14, Dī, pp. 23-24.

224. Aux *śl.* 12-14, Dī, pp. 23-24.

225. C'est-à-dire les deux triangles pointe en bas et celui pointe en haut, dessinant la figure du *cakra* aux huit angles.

226. C'est-à-dire sans doute des autres triangles, tournés vers le haut et vers le bas, formant les trois autres *cakra* : les deux à dix et celui à quatorze pointes, constituant avec les deux lotus et le carré le reste du *śrīcakra*.

227. Puisque c'est l'octuple *cakra* qui se transforme en *śrīcakra*.

p. 71 « Ô Maîtresse des dieux ! *citi, citta, caitanya*, les deux [séries de] facultés sensibles, *jīva, kalā* et le corps sont considérés [comme formant] le *puryaṣṭaka* subtil »[228],

le propre *puryaṣṭaka* subtil [de la déité], étant ainsi divisé [en huit, se trouve] dans le *cakra* à huit pointes sous la forme de Vaśinī, etc[229]. « Il a pour trône le nonuple *cakra* », c'est-à-dire que c'est le couple même [de Kāmeśvara et Kāmeśvarī] qui, sous cette forme, se servant à lui-même de nonuple réceptacle, en se divisant en neuf *cakra*, fait prendre à ses neuf énergies, Nāda, etc., la forme des neuf Maîtresses du *cakra*[230]. La formulation que voici de la Subhagodayavāsanā[231]

228. Cette liste des huit composants du *sūkṣmapuryaṣṭaka* n'est guère traduisible, ni facilement explicable. Le même distique est cité plus loin, Dī, pp. 320 et 343.

Pour le Pdt. V. D., cette liste s'explique comme suit : *citi* est la conscience ; *citta*, ce sur quoi elle porte (*viṣaya*) ; *caitanya* correspond au mouvement du souffle (*prāṇa-saṃcāra*), forme moins subtile de la conscience en tant que présente dans le corps ; *cetanādvayakarma* s'entendrait comme l'esprit et l'action des dix facultés sensibles. S'y ajoutent le principe de vie (*jīva*) et *kalā*, le dynamisme vital, puis le corps lui-même qui pourtant ne relève pas normalement du domaine subtil (mais *deha* peut en viser un aspect plus subtil que ne le ferait *śarīra*).

Ces huit éléments appartenant ici à la divinité, on peut penser qu'il s'agit là de modalités affectant celle-ci au cours du processus de création cosmique. Je n'en connais pas d'explication très satisfaisante, ni de référence textuelle précise. Ces huit éléments (ou plus exactement la série *cit, citi, caitanya, cetana, indriyakarma, deha* et *kalā*) sont cités par A. Avalon au chapitre 27 de sa *Garland of Letters* (pp. 256-7 de l'édition Ganesh & Co, Madras, 1951). Il les définit comme relevant d'un « principle of the specialization of Consciousness, stages of the descent from pure Chit to the consciousness of the gross material world ». Avalon n'indique pas toutefois que ces huit facteurs forment un *puryaṣṭaka*. Par contre, Nāthananāndanātha, commentant le KKV, 40, qui mentionne le *puryaṣṭaka* de la Déesse, cite un distique très voisin de celui cité ici (avec *śarīra* au lieu de *deha*). Avalon, p. 71 de sa traduction, l'attribue au SvT.

On sait, au demeurant, que la définition du corps subtil ou causal (*sūkṣma-* ou *liṅga-śarīra/deha*, ou *puryaṣṭaka* — mais peut-on affirmer l'absolue et constante équivalence du corps subtil et du *puryaṣṭaka* ? — est très variable. Le corps subtil, transmigrant, se compose « normalement » des trois constituants de l'organe interne — *manas, buddhi, ahaṃkāra* — et des cinq *tanmātra* : c'est la définition des Sāṃkhyakārikā (40), admise au moins par certains āgama et que suit notamment Kṣemarāja (comm. à SvT, 4.206-209). Mais le corps subtil peut aussi se composer de dix-huit éléments si on y inclut les dix *indriya* placés, dans la série des *tattva*, entre l'*antaḥkaraṇa* et les *tanmātra*. Certains auteurs (dont Rāmakaṇṭha, commentateur du Sārdhatriśatikālottarāgama) y groupent trente *tattva*. Voir sur ce sujet les notes d'H. Brunner, SP 1, pp. 114-117 et SP 3, pp. 288-9, etc. Le Sarvadarśanasaṃgraha (*śaivadarśana*) cite diverses conceptions, notamment agamiques, du *puryaṣṭaka*, lui attribuant de cinq à trente et un éléments.

229. Les huit énergies divinisées présentes dans le *cakra* à huit angles sont : Vaśinī, Kāmeśvarī, Modinī, Vimalā, Aruṇā, Jayinī, Sarveśvarī et Kaulinī. Cf. YH, 3.61-63, Dī, p. 255. Amṛt les appelle aussi Vāgdevatā (Dī, p. 270) et Vāgdevī ; cf. YH, 3.84.

230. *nijanādaśaktinavakam* : les neuf énergies (Nāda, Bindu, Kalā, Jyeṣṭhā, Raudrī, Vāmā, Viṣaghnī, Dūtarī et Sarvānandā) sont énumérées plus haut, *śl.* 22-23. Amṛt (Dī, p. 33) précise qu'elles se trouvent chacune dans une des neuf parties du *śrīcakra*.

231. La Subhagodayavāsanā (ou Kramavāsanā) est l'œuvre de Śivānanda, auteur de

[montre comment la Déité] se trouve sous la forme des facultés sensibles, etc., dans les neuf *cakra*, du *baindava* au carré extérieur, formant son trône :

« Suivant l'[enseignement] incomparable reçu de la bouche du Maître, je contemple le grand Triangle comme étant [fait des] trois énergies, à commencer par celle de Volonté, ainsi que de ce qu'on nomme *sattva*, etc. //18//

« La surface [formée par] la portion à huit angles [du *cakra*] est le *puryaṣṭaka* subtil de la Déesse [consistant en] conscience, *nirvāṇa*, domination, etc.[232]. Telle est l'opinion de [mon] Maître. //17//

« Je contemple la surface à dix angles intérieure comme étant la série
p. 72 des sens d'aperception et d'action de Mahātripurasundarī. //16//

« Cette portion extérieure à dix angles est le domaine de [ces] sens d'aperception et d'action. //15//

« La surface à quatorze pointes ce sont les quatorze facultés sensibles[233]. //14//

« Je m'assure que l'Omniprésent demeure dans le *cakra* à l'endroit marqué d'un lotus à huit pétales, [étant formé des] huit éléments primordiaux allant de l'*avyakta* aux éléments [subtils][234]. //13//

« Je réalise méditativement la portion [du *cakra* faite] du lotus à seize pétales [comme formée des cinq] éléments, des [dix] sens et du *manas*, [par quoi] se réalise la [complète] évolution de la Déesse »[235]. /12//

C'EST SOUS CETTE FORME QUE SE TIENT LA SUPRÊME SPLENDEUR[236] AYANT POUR CORPS LE *ŚRĪCAKRA*, ENTOURÉE DES VAGUES FULGURANTES DE L'ENSEMBLE DE SES ÉNERGIES. //55//

evaṃrūpaṃ paraṃ tejaḥ śrīcakravapuṣā sthitam /
tadīyaśaktinikarasphuradūrmisamāvṛtam //55//

C'est sous cette forme, de la façon qu'on vient de dire, [que cette Splendeur] se tient en ayant pour corps le *śrīcakra*, dont les parties

la Ṛju. sur le NṢA. V. D. a procuré une édition de ce texte en appendice à son édition du NṢA (pp. 297-303). Madhu Khanna, dans sa thèse, l'a aussi éditée, avec quelques variantes. Le passage ici cité en forme, dans l'ordre, les *śl.* 18, 17, 16, 15ab, 14ab, 13 et 12 (*ibid.*, p. 298).

Dans cette œuvre qui, comme l'indique son nom, décrit la façon de concevoir ésotériquement (*vāsanā*) le déploiement (*udaya*) de la sublime (*subhaga*) Déesse, sont prescrites les représentations mentales — les *bhāvanā* — des « formes » de la Déesse correspondant aux *cakra* constitutifs du *śrīcakra*.

232. *śl.* 17ab, lire... *cinnirvāṇaiṣaṇādikam /* : il semble y avoir là une autre liste des composantes du *puryaṣṭaka* subtil de la Déesse, sur laquelle je ne peux donner aucun éclaircissement.

233. *karaṇāni caturdaśa/*, c'est-à-dire sans doute les dix sens précédents, plus *manas*, *buddhi*, *ahaṃkāra* et *citta*.

234. *śl.* 16c : *avyaktādyāḥ prakṛtayo bhūtāntā* : les huit *tattva* formés par *avyakta*, *mahat*, *ahaṃkāra* et les cinq *tanmātra*.

235. *śl.* 12d, lire : *devyāḥ*.

236. Voir *infra*, p, 169, note 290 (Dī, p. 90).

constitutives, du triangle [central] au carré [extérieur, correspondant aux] divisions [mêmes de la Splendeur], depuis l'[énergie de] volonté jusqu'aux seize « évolués »[237].

p. 73 De la même manière, ce couple, s'étant transformé en *śrīcakra*, s'y trouve sous la forme des *āvaraṇadevatā* qui ne sont rien d'autre que ses propres énergies constitutives. C'est ce qui est dit ici. [Les vagues] sont l'ensemble, la multitude, des parties constitutives de Kāmeśvara et de Kāmeśvarī. Ce sont elles, vagues ou flots, qui fulgurent et qui l'entourent. Qu'est-ce à dire? — Que quand Kāmeśvara et Kāmeśvarī, qui sont lumière et prise de conscience, ont pris par leur volonté la forme de parties constitutives, en devenant les parties constituant le *cakra*, alors les énergies mêmes formant ces parties viennent les entourer sous la forme des *āvaraṇadevatā* Kāmeśvarī, Vajreśvarī et Bhagamālinī[238]. Le mot « vague » (*ūrmi*) s'explique de la façon que voici : Parameśvara, qui est lumière, est l'océan et Kāmeśvarī, qui est prise de conscience, est l'eau, les vagues étant la multitude des énergies en quoi ils se subdivisent[239]. De même
p. 74 que les vagues naissent sur l'océan et s'y résorbent, ainsi le *cakra*, fait des trente-six *tattva*, avec ses énergies, naît là[240] et s'y résorbe. Voici ce que dit à ce sujet le Maître expérimenté :

« Comme la roue des énergies provenant du [fondement] originel (*mūlodbhavam*) acquiert cette même nature, il faut la méditer comme dissoute dans cette même Réalité inaltérable. Il faut sacrifier à ce fondement dans le Soi qui est sa propre [conscience], car tout n'est en vérité que cela »[241]. //55//

237. Il s'agit là des étapes de la différenciation de la divinité qu'on vient de voir et que résume le passage de la Subhagodayavāsanā cité pp. 71-2 de la Dī.

Les « évolués » (*ṣoḍaśavikāra*) : selon les Sāṃkhyakārikā, la nature, *pradhāna* ou *mūlaprakṛti*, évolue en produisant sept « évoluants » (*vikṛti*) : *buddhi*, *ahaṃkāra* et les cinq *tanmātra*, et seize « évolués » (*vikāra*) : *manas*, dix *indriya* et les cinq éléments « grossiers » par quoi se termine l'évolution cosmique — ils sont donc assez naturellement associés à la portion extérieure du *śrīcakra*. On les reverra plus loin, Dī, pp. 301 et 317. On remarquera l'utilisation par Amṛt et Śivānanda de la terminologie du Sāṃkhya, la correspondance établie entre les parties du *cakra*, ou plans de la divinité, et les catégories de ce système.

238. Ces trois déesses sont les *āvaraṇadevatā* les plus élevées entourant la Déesse dans le triangle central. Plus loin, le YH, 3.66 et 75 prescrivent leur imposition (*nyāsa*) sur les trois angles du triangle. Kāmeśvarī dans ce cas-ci est différente de la parèdre du même nom de Kāmeśvara.

239. Ūrmi, « Vague », peut être aussi un nom de la Déesse, cf. J. *ad* VMT, 1.41 (p. 28).

240. Dans la suprême Splendeur qu'est l'indissoluble union de Śiva et Śakti (ou *prakāśa-vimarśa*).

241. Citation du Subhagodaya de Śivānanda, *śl.* 67-68ab (NṢA, p. 296). Les deux derniers *pāda* du *śl.* 68 sont :

puśpādikaṃ samāghrāya śucau deśe 'psu vā tyajet //

« [quant aux offrandes telles que] fleurs, etc., après les avoir flairées, il faut les jeter en

La façon dont il faut se représenter tous les *cakra* une fois décrite, [le Dieu] dit les différentes *mudrā*, avec la manière de les méditer, [dans les *śl.* 56 à 71] allant de « Quand la Conscience... sur elle-même comme substrat », etc., à « C'est ainsi que... sous l'aspect du [*śrī*]*cakra* :

QUAND LA CONSCIENCE PREND LUMINEUSEMENT CONSCIENCE DE L'UNIVERS SUR ELLE-MÊME COMME SUBSTRAT, EMPLIE DU DÉSIR D'AGIR, ELLE [LE] PRODUIT PAR SA PROPRE VOLONTÉ. //56// C'EST LÀ L'ÉNER-
p. 75 GIE D'ACTIVITÉ. ELLE EST APPELÉE *MUDRĀ* CAR ELLE RÉJOUIT ET FAIT S'ÉCOULER L'UNIVERS.

cidātmabhittau viśvasya prakāśāmarśane yadā /
karoti svecchayā pūrṇavicikīrṣāsamanvitā //56//
kriyāśaktis tu viśvasya modanād drāvaṇāt tathā /
mudrākhyā

La Conscience (*cit*) est l'énergie de prise de conscience [242]. « Sur elle-même comme substrat » (*ātmabhittau*) [243], là, sur cet écran qui est le sien : qui n'est rien d'autre qu'elle-même. Ce substrat a la même nature essentielle qu'elle. [Là,] en prenant conscience lumineusement (*prakāśāmarśane*) de l'univers depuis Śiva jusqu'à la terre, la lumière rend manifeste ce qui ne l'est pas encore, cet acte de conscience (*āmarśana*) [244] étant une prise de conscience (*vimarśa*) consistant à prendre [cet univers] en son cœur [245] comme formant l'objectivité. Ainsi, lors de cet acte de conscience lumineux, quand il a lieu au moment de l'émanation, se trouve une volonté de produire la diversité [cosmique] qu' « emplit la plénitude du désir d'agir ». [Intervient alors] une transformation (*vikāra*) semblable à celle qui a lieu dans le cas du lait, etc., ou dans celui d'une substance coagulante, etc. C'est pourquoi il est dit : « emplie de la plénitude du désir d'agir » : tout comme, là, le caillé, etc., n'est qu'une transformation du lait, ou autre, ainsi, ici, [se produit] une transformation [de la Conscience] pour former les *tattva*, de celui de Śiva jusqu'à la terre. C'est en cela qu'elle

un lieu pur ou dans l'eau ». En les flairant, en aspire on soi leur essence, qui est divine. Il s'agit ici de l'avant-dernier *śloka* décrivant le culte, qui se termine (*śl.* 69) par l'oblation mentale de toute l'objectivité dans le feu de la Conscience : à la fin du culte d'adoration (*pūjā*), tout retourne à la Déité, seule réalité, à qui ce culte est rendu.

242. *cidvimarśaśakti*, cf. Dī, p. 65 (ci-dessus, p. 147, note 214).

243. Cf. *supra*, p. 146 note 211.

244. Sur les termes *āmarśa, parāmarśa, vimarśa*, tels qu'ils sont utilisés notamment par Abhinava (et l'usage qu'en fait Amṛt n'en diffère guère) voir par exemple les notes de ma traduction de la PTlv (Paris : de Boccard, 1975). Une traduction satisfaisante de ces termes est peu aisée — non plus d'ailleurs qu'une distinction tranchée entre leurs significations respectives.

245. *hṛdayaṃgamībhāva* : cf. Dī, p. 15 (*supra*, p. 108, note 63).

possède la plénitude du désir d'agir. « C'est là l'énergie d'activité » : elle devient énergie d'activité et rien d'autre [246]. « Parce qu'elle réjouit et fait s'écouler l'univers » [247] tel qu'on l'a défini. Elle le réjouit (*modana*), c'est-à-dire que son activité lui est favorable, et elle le fait s'écouler (*drāvaṇa*) en ce sens qu'elle a la même essence ou saveur [248] que lui. La Conscience (*saṃvit*) devient alors ce qu'on nomme *mudrā*. Voici ce que cela veut dire : quand l'énergie de prise de conscience
76 veut s'extérioriser sous la forme de l'univers, elle devient énergie d'activité et, en réjouissant (*modanena*), c'est-à-dire en étant dans la félicité de la suprême conscience [qu'elle a] de l'univers résultant de sa transformation, et en faisant s'écouler (*drāvaṇena*) [cet univers], c'est-à-dire en ayant la même essence que lui, elle devient ce qu'on nomme *mudrā*.

C'est maintenant l'omnipénétrante *mudrā* Trikhaṇḍā qui est exposée [249] :

> QUAND CETTE CONSCIENCE, AMBIKĀ, FAITE DE TROIS *KALĀ*, //57// PRENANT FORME TRIPARTITE, CAUSE SANS CESSE LA PRÉSENCE [DE LA DÉESSE DANS LE *CAKRA*], ON PROCLAME QU'ELLE PÉNÈTRE LE ROI DES *CAKRA* [250] TOUT ENTIER. //58//

> *sā yadā saṃvidambikā trikalāmayī //57//*
> *trikhaṇḍārūpam āpannā sadā saṃnidhikāriṇī /*
> *sarvasya cakrarājasya vyāpikā parikīrtitā //58//*

Cette Conscience, qui est prise de conscience, est « faite de trois *kalā* », c'est-à-dire de Vāmā, Jyeṣṭhā et Raudrī, qui ensemble forment

246. La Dī porte ici (1.8) : *tur avadhāraṇe*. Le *śloka* 56 commence en effet par *kriyāśaktis tu* : *tu* peut paraître ici explétif et n'avoir d'autre raison d'être que de métrique. Amṛt l'interprète toutefois comme servant à préciser l'affirmation. *avadhāraṇa*, « restriction », se glose en effet : *iyattāpariccheda* (Kāśikā, 2.1, 8) : délimitation consistant à dire « cela et pas davantage ». La Conscience devient donc ici énergie d'activité et rien d'autre. D'où notre traduction par : « C'est là l'énergie d'activité ».

247. Glose traditionnelle du mot *mudrā* : *mu* (*MUD*) = *modana*, qui réjouit, et *dra* = *drava*, écoulement.

248. *ekarasībhāva* : *rasa*, essence, saveur, connote en effet la liquidité, d'où écoulement. *dravaṇa* s'entend aussi parfois au sens de liquéfier, dissoudre (*drāvayati*) et implique dès lors soit la dissolution des liens (*pāśa*) de l'être enchaîné (*paśu*), soit celle de l'univers : son retour en la divinité.

249. On remarquera que les dix *mudrā* que le YH va énumérer (*śl.* 57 à 71) ne sont envisagées que sous leur aspect et leur portée métaphysiques, cosmiques, significations que la Dī précise et explicite en y ajoutant quelques indications sur la façon de les faire manuellement, ces indications étant elles-mêmes envisagées dans cette même perspective métaphysique. Le NṢA, 3ᵉ *paṭala*, qui expose ces *mudrā*, ne décrit guère au contraire que leur aspect manuel. Sur les *mudrā*, cf. A. PADOUX, « The body in tantric ritual : the case of the mudrās », in T. GOUDRIAAN, ed., *The Sanskrit Tradition and Tantrism* (Leiden, Brill, 1990).

250. *cakrarāja* : appellation fréquente du *śrīcakra* qui, par définition, est, dans cette tradition, le meilleur et le plus élevé de tous les diagrammes rituels.

Ambikā — qu'elle devient donc. Le mot Ambikā connotant également Śāntā, il faut comprendre que [la Conscience, Ambikā] étant l'ensemble des trois *kalā* formées par les énergies de volonté, connaissance et activité, devient [aussi] Śantā[251]. « Prenant forme tripartite » : les trois doigts de la main droite sont Vāmā, etc. ; ils participent de la nature de la lumière. Ceux de gauche sont la Volonté, etc., et relèvent de la prise de conscience. La *mudrā* Trikhaṇḍā naît ainsi en étant faite de cette tripartition formée par la réunion de ces deux [séries d'éléments][252]. En outre, « elle cause sans cesse la présence »[253] [de la
p. 77 Déesse], c'est-à-dire que cette Conscience assure la présence de la Déesse Tripurā [dans le *cakra*]. « Le roi des *cakra* tout entier » : elle pénètre le roi des *cakra*, c'est-à-dire le meilleur de tous les *cakra*, de tous les diagrammes à usage de culte. [Elle le pénètre] parce qu'elle est faite de la coalescence[254] des neuf *mudrā* présentes dans les neuf [parties du] *cakra*. //57-58//

La *mudrā* Sarvasaṃkṣobhiṇī est dite [maintenant] :

CETTE MÊME [*MUDRĀ* TRIKHAṆḌĀ] DEVIENT ENSUITE, QUAND S'ACCROÎT [EN ELLE L'ASPECT DE] *YONI*, L'UNIVERSELLE PERTURBATRICE, OÙ L'ÉNERGIE VĀMĀ PRÉDOMINE ET QUI SE TIENT DANS LE *CAKRA* DES PORTES. //59//

yoniprācuryataḥ saiṣā sarvasaṃkṣobhiṇī punaḥ /
vāmāśaktipradhāneyaṃ dvāracakre sthitā bhavet //59//

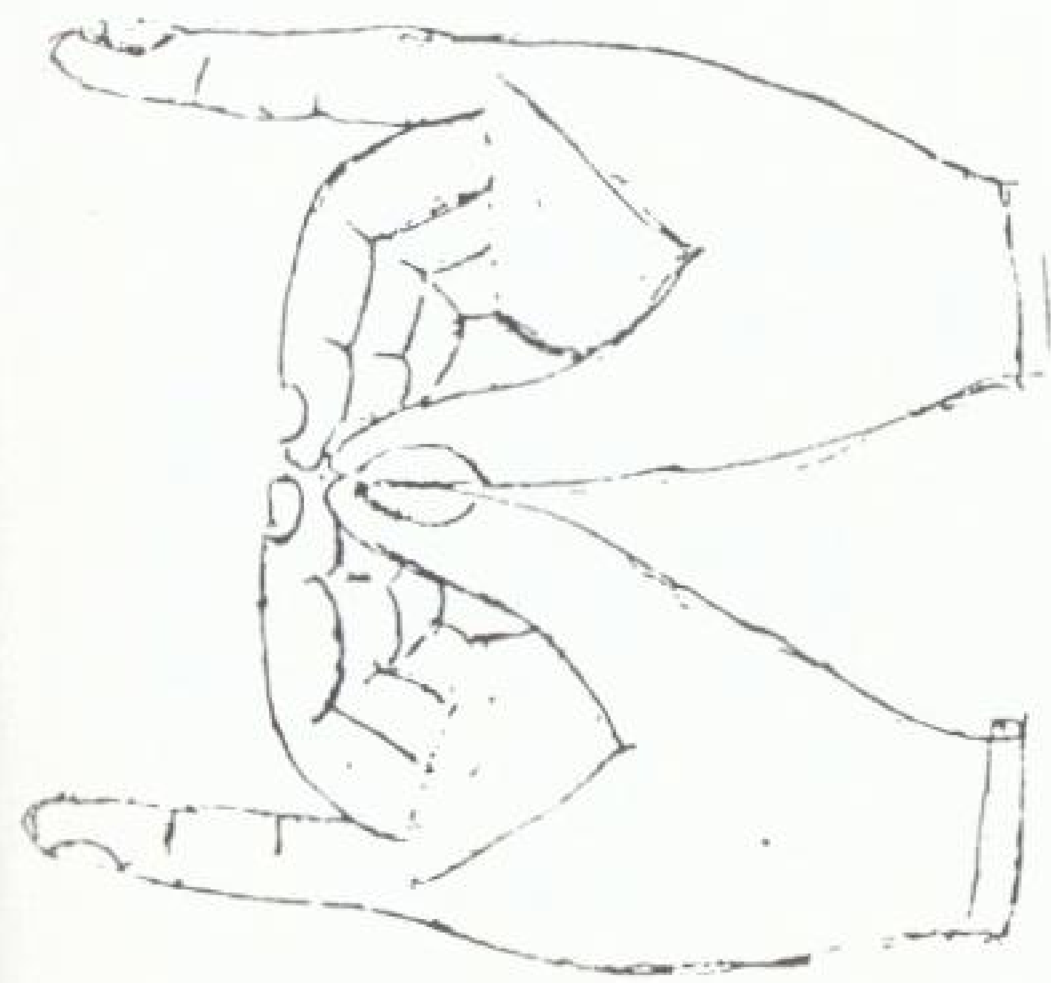
Cette Trikhaṇḍā relâche sa triplicité « quand s'accroît [en elle l'aspect de] *yoni* ». C'est-à-dire que d'une part, par la jonction des deux doigts du milieu, d'autre part par celle des deux annulaires et, enfin, par celle des auriculaires, elle fait s'accroître [en elle l'aspect de]

251. Sur le rapport entre Ambikā, etc., et Śāntā, etc., cf. Dī, pp. 24 et 54 (ci-dessus, p. 114, note 91 et 136, note 175).

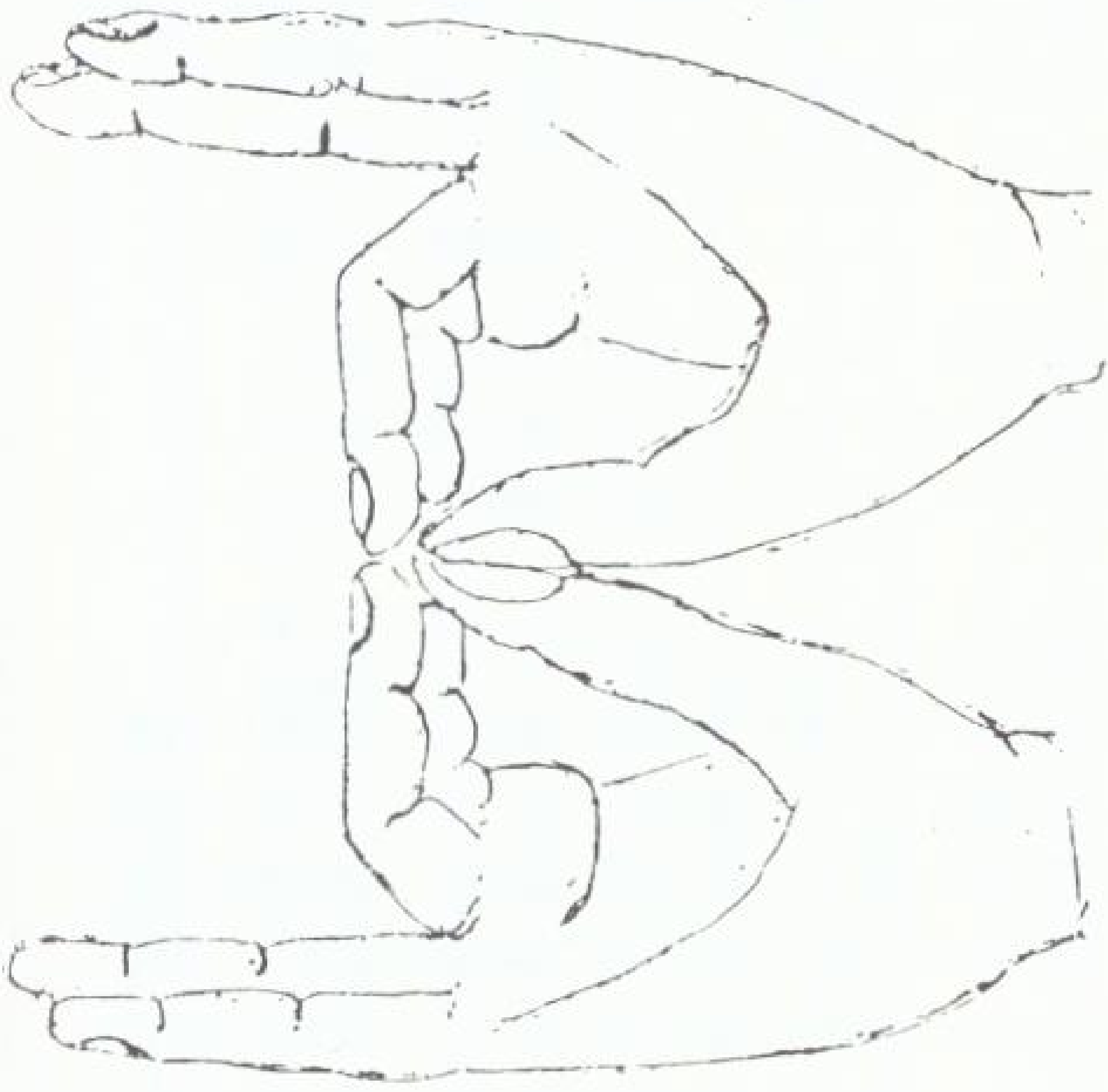
252. *mudrā* décrite dans le NṢA, 3.3-4 : les mains réunies, les pouces, médius et auriculaires étendus et réunis, les annulaires croisés et saisis au bout par les index repliés en crochets. Avec les pouces, médius et annulaires étendus et joints deux à deux, cette *mudrā* semble faite de trois morceaux : *trikhaṇḍa*. Selon le NṢA, 1.149 cette *mudrā* est utilisée pour invoquer la Déesse : *tripurāvahanakārī*. V. la planche, p. suivante.

253. *saṃnidhikāriṇī* : *saṃnidhi*, *saṃnidhāna* signifie proximité, présence. Le rite de *saṃnidhāna* sert à assurer la présence de la divinité dans l'image de culte et la rendre proche de l'adorateur. Il suit ordinairement celui de *sthāpana*, qui installe ou fixe la divinité qui avait été appelée ou invoquée par l'*āvāhana*. Cf. Sp 1, pp. 188, 192, etc.

254. *samaṣṭibhūta* : Amṛt n'explique pas en quoi la *mudrā* Trikhaṇḍā serait la coalescence des neuf autres. Sans doute est-ce parce que sa nature est celle d'Ambikā qui elle-même est la coalescence des trois autres énergies divinisées, Raudrī, Vāmā et Jyeṣṭhā, qu'elle préside et rassemble en elle. Elle apparaît en tout cas comme précédant toutes les autres en lesquelles, en quelque sorte, elle se transforme.

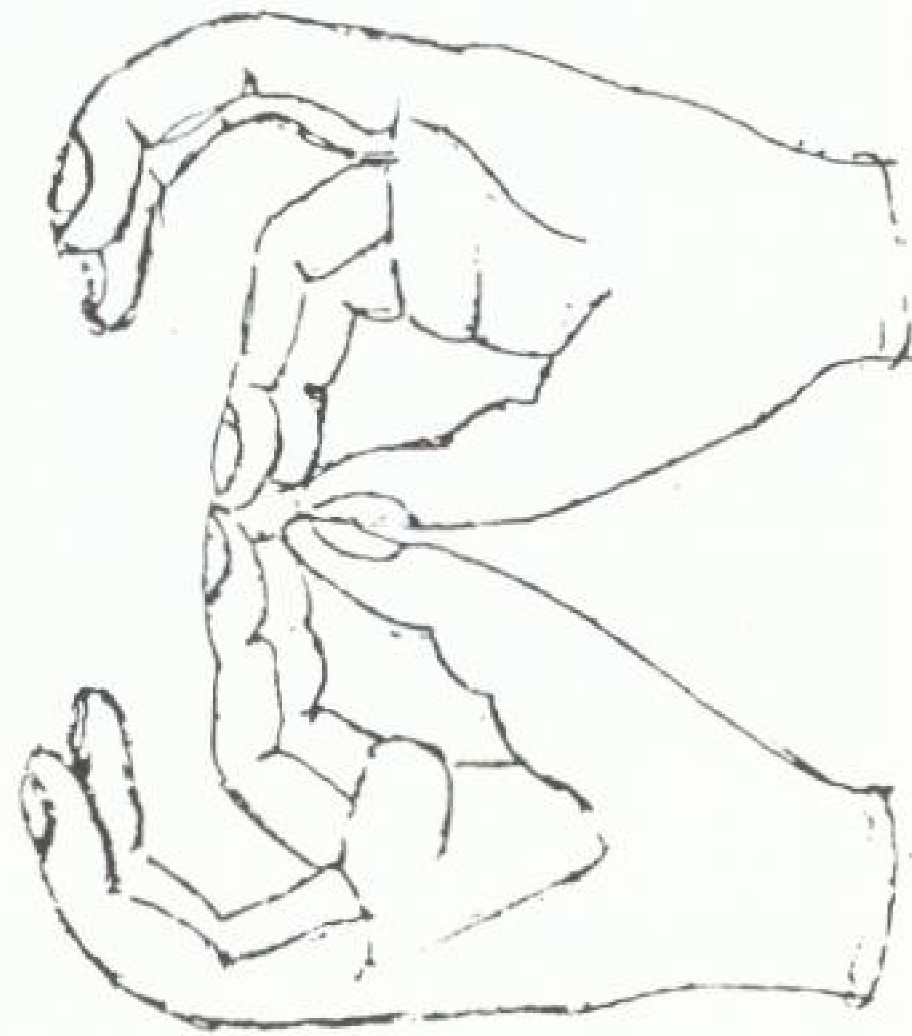


Sarvasaṃkṣobhiṇī



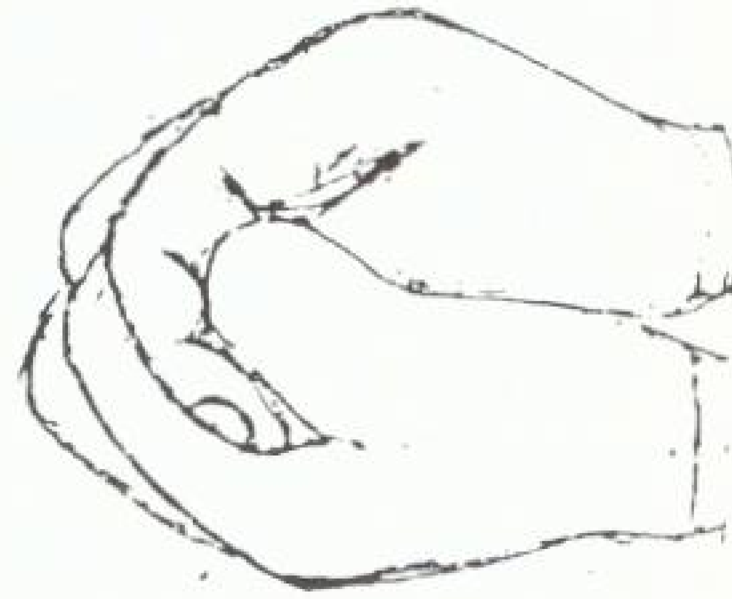
Sarvavidrāviṇī

3



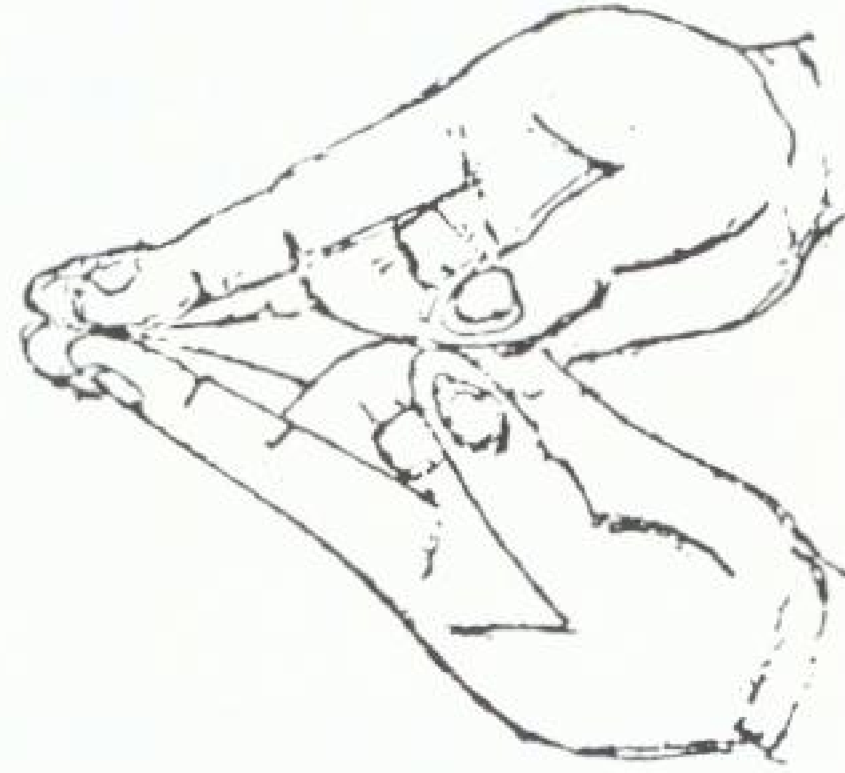
Sarvākarṣiṇī

4

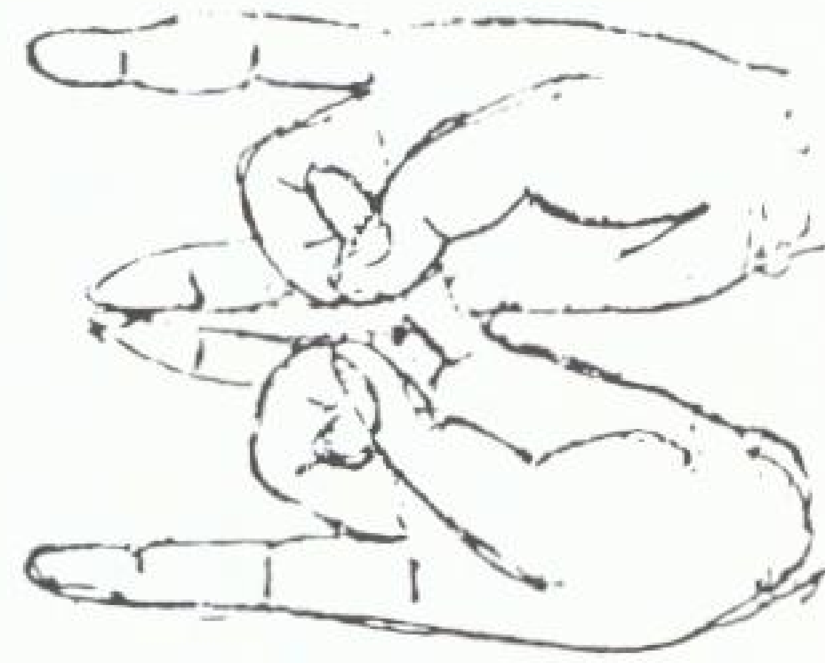


Sarvāveśakarī

5



Sarvonmādinī



Sarvonmādinī
present practice

6



Sarvamahāṅkuśā

7



Khecarī

8



Sarvabījā

9



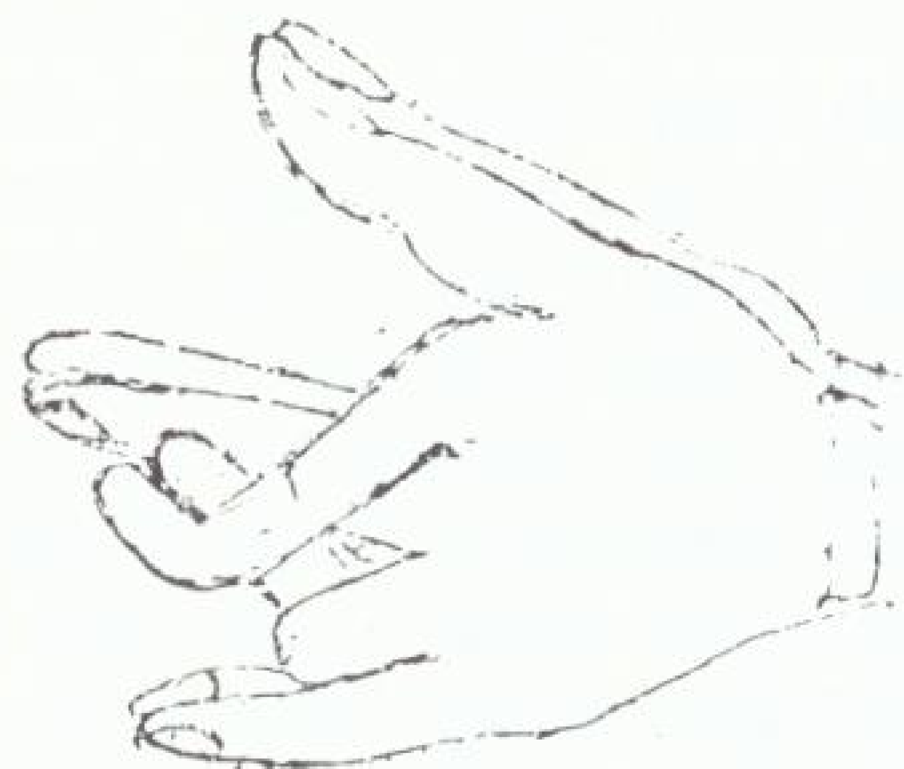
Sarvayoni

10 (1)



Sarvatrikhaṇḍā

10 (2)



Sarvatrikhaṇḍā

yoni[255]. C'est la perturbatrice universelle. Elle fait décliner la suprême félicité. L'énergie Vāmā y prédomine et, parce qu'elle y domine, la *mudrā* Sarvasaṃkṣobhiṇī est émanation. La perturbation, en effet, n'est rien d'autre que l'émanation[256]. Le *cakra* des portes est de forme quadrangulaire. Elle se tient dans ce *cakra*-là, le Trailokyamohana. //59//

. 78 Exposé de la *mudrā* Drāviṇī :

[Quand ensuite l'aspect de] Jyeṣṭhā prédomine, elle assure la conservation du monde qu'elle avait perturbé. Sous la forme des *kalā* de la résonance phonique grossière, elle offre à tous la grâce divine. //60// Cette même [*mudrā*], à la forme fulgurante, [se tient] dans le [*cakra*] nommé Sarvāśāpūraṇa. /

kṣubdhaviśvasthitikarī jyeṣṭhāprācuryam āśritā /
sthūlanādakalārūpā sarvānugrahakāriṇī //60//
sarvāśāpūraṇākhye tu saiṣā sphuritavigrahā /

« Elle assure la conservation » : la conservation dans sa propre Conscience (*svasaṃvinmātrasthitikāriṇī*) de l'univers qui avait [auparavant] été perturbé[257]. Pour cela, elle se trouve dans l'état où s'impose Jyeṣṭhā, car l'énergie Jyeṣṭhā est cause de la conservation [de l'univers]. « Sous la forme des *kalā* de la résonance phonique grossière » : cette résonance est grossière car elle peut être perçue par l'ouïe. Les *kalā* nées de cette résonance, les *nādakalā*, ce sont les seize voyelles. Il y a à ce sujet cette formule d'un Maître expert : « On dit que les seize *kalā* sont nées de *nāda* »[258], etc. Elle a donc cette forme. [La *mudrā*] sert en effet de support à la *kalā* Kāmākarṣiṇī dans le [*cakra*] nommé Sarvāśāparipūraka. Elle emplit en effet ce *cakra* qui est

255. Dans la Yonimudrā, en effet, les trois doigts sont joints : cf. Dī, p. 88. Selon le NṢA, 3.5-6, cette *mudrā* se fait en rassemblant les médius, annulaires et auriculaires, pliés, des deux mains et en les joignant aux pouces, les index restant étendus. Voir planche, p. précédente.

256. *sṛṣṭir eva kṣobhaḥ* : *kṣobha*, qu'on peut traduire approximativement par perturbation, agitation, effervescence, est, chez Abhinava (et J.) le mouvement de la Conscience lié à l'apparition en elle de l'objectivité (voir TĀ, 3.75, 82, etc., et J. *ad loc.*). Ce rôle de *kṣobha* (ou *kṣobhaṇa*) dans l'apparition de la manifestation cosmique n'est pas propre au śivaïsme tantrique. On le trouve aussi ailleurs, ainsi dans le Viṣṇupurāṇa (I.2, 29-31). Il existe aussi une action magique nommée *kṣobhaṇa*, sur laquelle voir T. Goudriaan, *Māyā Divine and Human* (pp. 373-4) à qui j'emprunte cette référence au Viṣṇupurāṇa.

257. C'est-à-dire créé, comme on vient de le voir.

258. Citation du PST, 7.18 (vol. 1, p. 106) décrivant un *nyāsa* des phonèmes dont les seize premiers sont les *kalā* de *nāda*.

le lieu de séjour des *kalā* Kāmākarṣiṇī, etc.[259]. Ainsi, « elle offre à tous la grâce divine » : offrir la grâce à tous, c'est en effet attirer les p. 79 désirs[260]. « Cette même [*mudrā*] » — il faut entendre par là la *mudrā* Sarvavidrāviṇī décrite dans le Traité aux Quatre Cents [Stances][261] — est de forme fulgurante parce que sa nature est celle de la Conscience (*saṃvidrūpa*). Qu'est-ce à dire ? — Sa nature est celle de la conservation car elle est le support de la prédominance de Jyeṣṭhā. De là vient qu'elle est formée par la jonction des médius et des index dressés et des annulaires et auriculaires joints. Sa nature étant d'attirer les désirs, elle produit toute grâce. Elle se tient dans le *cakra* nommé Sarvāśāparipūraṇa car elle l'a pour réceptacle. Étant conscience, sa forme est fulgurante. Cette même *mudrā* Sarvavidrāviṇī se trouve décrite dans le Traité aux Quatre Cents [Stances] : voilà ce qu'il faut comprendre. //60-61//

Voici maintenant la *mudrā* Sarvākarṣiṇī :

QUAND JYEṢṬHĀ ET VĀMĀ SONT EN ÉQUILIBRE, IL S'ENSUIT UNE PRÉDOMINANCE DE LA MANIFESTATION. //61// CETTE *MUDRĀ* ĀKARṢIṆĪ ON LA CONNAÎT COMME L'ÉBRANLEUSE DE L'UNIVERS.

jyeṣṭhāvāmāsamatvena sṛṣṭeḥ prādhānyam āśritā //61//
ākarṣiṇī tu mudreyaṃ sarvasaṃkṣobhiṇī smṛtā /

« Quand Jyeṣṭhā et Vāmā sont en équilibre » — ce qui est dû à ce que ces deux énergies se fondent en une commune jouissance (*sāmarasyarūpatvāt*) — il s'ensuit que la manifestation domine, et c'est Vāmā qui est manifestation, alors que Jyeṣṭhā est conservation [et domine aussi]. Ainsi, avec l'égalité des deux [énergies], la manifestation et la conservation cosmiques sont en équilibre. Dans la mesure où [la *mudrā*] participe de Vāmā, elle a pour forme l'union des index et des médius recourbés, et dans celle où elle relève de Jyeṣṭhā, elle a la double forme des annulaires et auriculaires joints et non-courbés. Cette *mudrā* est attractrice (*ākarṣiṇī*) à cause de la forme arquée de ces deux doigts. Elle ébranle l'univers, « on la connaît » [donc] (*smṛtā*) comme se trouvant dans le *cakra* Sarvasaṃkṣobhakārin. [On dit ici qu'elle est connue — *smṛtā* — parce que] *smṛti* (le souvenir) est une connaissance provenant d'un complexe dynamique (*saṃskāra*) dû à une expérience antérieure[262]. Or cette *mudrā*, « on la connaît » en ce

259. Ce sont les seize énergies divinisées qui se trouvent dans le lotus à zeize pétale, le Sarvāśāparipūrakacakra. Leur *nyāsa* est prescrit au chap. 3, 47-50 (Dī, pp. 247-251).

260. Et par conséquent accorder toutes les satisfactions possibles, mondaines ou (surtout ?) transmondaines.

261. NṢA, 3.6-7, qui décrit sous ce nom la même *mudrā*, à ceci près que les deux médius sont également tendus.

262. Glose tout à fait légitime sur *smṛtā* (même si ce terme ne signifie, dans le YH, que 'connu'), mais qui ne semble être donnée ici que pour permettre un renvoi au NṢA.

qu'on l'a vue, expérimentée, antérieurement dans le Traité aux Quatre-Cents [Stances][263]. Elle est donc connue (ou rappelée) — *smṛtā* — c'est-à-dire exposée avec la façon de se la représenter[264]. //61-62//

Vient ensuite la *mudrā* Sarvāveśakarī :

CELLE QUI SE TIENT DANS L'INTERVALLE DE DEUX *VYOMAN* SOUS L'ASPECT DU *BINDU*, Ô MAHEŚVARĪ! //62// ON SAIT QU'ELLE PRODUIT L'ABSORPTION DANS LE DIVIN RÉSULTANT DE LA CONJONCTION DE ŚIVA ET ŚAKTI. C'EST UNE FORME DE LA FÉLICITÉ DE LA CONSCIENCE, ELLE DEMEURE DANS LE *CAKRA* AUX QUATORZE TRIANGLES.

vyomadvayāntarālasthabindurūpā maheśvari //62//
śivaśaktyākhyasaṃśleṣād divyāveśakarī smṛtā /
caturdaśāracakrasthā saṃvidānandavigrahā //63//

Il y a cinq *vyoman* entre les six *cakra* corporels qui s'étagent du *mūlādhāra* à l'*ājñā* et, entre chacun des couples [ainsi formés], il y a un *bindu*, cela fait cinq *bindu*[265] dont la nature est celle des cinq éléments grossiers. A ce sujet, les experts disent : « la division en cinq *bindu* est la cage du quintuple *praṇava* »[266]. Sa nature est [ainsi] celle des *bindu*

Plus loin (Dī, p. 160) Amṛt donnera à *smṛti* le sens de *bhāvanā*, ce qui correspond aussi à une des valeurs de ce terme.

263. NṢA, 3.7b-8. Cette *mudrā* est semblable à la précédente sauf en ce que les médius et les index sont recourbés en crochet, les deux autres doigts pliés et réunis, les pouces touchant leurs extrémités. Voir la planche, p. 157.

264. *savāsanā kathitā* : je rends *vāsanā* au sens où Amṛt l'emploie souvent dans la Dī : cf. *supra*, p. 112, note 77. Mais les *vāsanā* sont normalement les traces, le « parfumage », que laisse une expérience antérieure : celles mêmes qui servent à former le souvenir, sens qui devrait peut-être être retenu ici.

265. Le NT, 7.1 mentionne aussi cinq *vyoman* que Kṣem (NT, vol. 1, p. 62) appelle *śūnya* et qu'il place au niveau des centres subtils de l'organe sexuel, du nombril, du cœur, d'entre les sourcils et du front, ce qui ne correspond pas tout à fait aux emplacements indiqués ici. Les *vyoman* sont des centres du corps subtil, sans qu'on puisse dire exactement en quoi ils consistent. Je ne traduis pas ce mot — sur lequel voir plus loin, p. 167, note 282. Les *bindu* semblent se situer au niveau des *cakra* puisqu'ils sont, nous dit-on, entre deux *vyoman* (ou entre *vyoman* et *cakra*?). Quel est alors le rapport entre *bindu* et *cakra*?

On remarquera qu'il n'est question ici que de six *cakra*, du *mūlādhāra* à *ājñā*, alors que plus haut (Dī, p. 35) et plus loin (Dī, pp. 113-4) il y en a sept, ou même neuf (cf. *śl*. 25 ci-dessus, Dī, pp. 34-41).

266. Il faudrait méditer, dans chacun des cinq *bindu* qu'on vient de voir, le *praṇava* *OṂ*, qui se trouve donc enfermé dans ces *bindu* comme dans une cage (*pañjara*) : explication V. D. Peut-être peut-on aussi penser que, comme ces cinq *OṂ* s'étagent dans chacun des cinq *bindu*, ces derniers leur sont comme une armature (= autre sens de *pañjara*).

La ligne citée ici ne pourrait-elle pas se référer aux cinq *bindu* (qui sont, selon J, cinq *praṇava*), lesquels sont cinq Rudra existant au niveau du *tattva* de *māyā*, selon le TĀ,

situés dans l'intervalle de deux *vyoman*. Comme [il y a ici] jonction et
p. 81 contact étroit (*saṃśleṣa*) entre la nature de Śiva et celle de Śakti, les doigts de la main droite ont Śiva pour nature et ceux de la gauche, Śakti. Ainsi, [la *mudrā* consistant en] l'entrelacement mutuel des doigts des mains [267], les pressant étroitement l'un contre l'autre, alors qu'ils ont la nature de Śiva et Śakti, cette façon dont elle est faite lui fait produire l'absorption dans le divin, l'entrée dans le divin, Śiva, qui est lumière : la jouissance et fusion complète (*sāmarasyakarī*) [en lui]. Cette [*mudrā*, ainsi,] qui est énergie de la Conscience, qui a la félicité pour forme et dont la nature est celle de la jouissance et fusion complètes avec le suprême Śiva, demeure dans le *cakra* aux quatorze angles, c'est-à-dire dans le *cakra* aux quatorze triangles nommé Sarvasaubhāgyadāyaka. Qu'est-ce que cela signifie? — Que cette *mudrā*, par son aspect, montre la fusion complète de Śiva et Śakti réalisée dans les cinq *bindu* que forment les doigts de chaque main placés entre ceux de l'autre. Faite de la félicité de l'unique essence de la Conscience, elle se tient dans le *cakra* aux quatorze triangles. Voilà ce que cela veut dire.
//62-63//

La *mudrā* Unmādinī est dite [maintenant] :

QUAND, SOUS LA FORME D'UNE FLAMME SUBTILE, ELLE BRILLE [268] ENTRE LES *BINDU*, L'ÉNERGIE JYEṢṬHĀ Y DOMINANT, ELLE ENIVRE
p. 82 TOUS [LES ÊTRES]. //64// SE TENANT DANS LE *CAKRA* AUX DIX POINTES, ELLE Y DEMEURE, Ô LOUÉE PAR LES HÉROS!

bindvantarālavilasatsūkṣmarūpaśikhāmayī /
jyeṣṭhāśaktipradhānā tu sarvonmādanakāriṇī //64//
daśāracakram āsthāya saṃsthitā vīravandite /

« Entre les *bindu* » : entre le *mahābindu* et le *yoni* intérieurs aux [*cakra*], du *mūlādhāra* au *brahmarandhra*, [autrement dit] dans l'intervalle entre les deux *liṅga* qu'on nomme suprême et spontané [269], [là,]

8.328 (vol. 5, p. 222) et qu'on trouve aussi dans le SvT, 10.1133 comme parties de l'*oṃkāra*? Voir aussi SvT, ch. 6 (vol. 3) au sujet du *pañcapraṇava*.

267. Cette *mudrā* consiste à joindre les mains, les doigts entrelacés, les pouces étant à l'intérieur sous les doigts repliés. Voir planche, p. 157.

268. *vilasat* : *vi-LAS* c'est briller, resplendir, apparaître, mais aussi s'amuser, folâtrer, jouer, se mouvoir çà et là ou en bougeant rapidement. Il s'agit donc d'une lumière étincelante, frémissante, joyeuse : toutes choses qui, prises ensemble, caractérisent, on l'a vu, la divinité et plus spécialement son aspect d'énergie : lumière, mais vivante, palpitante, agissant comme par jeu (cf. ci-dessus, note 113). En outre *vilāsa* peut désigner la coquetterie, la lascivité — élément qui n'est pas absent ici (voir note suivante).

269. Le *mahābindu* et le *yoni* se trouvent dans le *mūlādhāra* et le *brahmarandhra*. C'est là que sont aussi, respectivement, les *liṅga* suprême et spontané. L'adepte, semble-t-il,

« faite d'une flamme subtile, elle brille » : telle une flamme de nature subtile, pareille à un lumineux filament de lotus, telle une flamme, elle est faite de la fusion d'Ambikā et Śāntā, toutes deux brillantes. « L'énergie Jyeṣṭhā y dominant », y surabondant, « elle enivre tous [les êtres]. « L'ivresse est agitation de l'esprit » (*cidvibhrama*), [dit l'Amarakośa, 1.7, 28 — ou 1.6, 27]. C'est-à-dire qu'elle rend tous [les êtres] comme ivres en les faisant se détourner de toutes les occupations mondaines et se consacrer à l'expérience de la fusion totale de (ou : en) Śiva et Śakti. « Se tenant dans le *cakra* aux dix pointes » : ce *cakra* est le *cakra* extérieur à dix pointes. « Louée par les héros » : les héros sont ceux capables de réaliser la destruction de l'ennemi qu'est l'objectivité dans le champ de bataille du « Je ». Celle qu'ils louent est réalisée méditativement (*bhāvitā*) dans la réalisation en soi de l'*ātman*[270]. C'est ce que dit la Parāpañcāśikā :

> « Effectuant dans le 'Je' la destruction du 'cela' qui en est l'opposé, celui qui vit héroïquement jouit d'une nature d'où ce qui est défavorable [ou : qui n'est pas Śiva] est écarté »[271].

83 Qu'est-ce à dire ? — Comme l'énergie Jyeṣṭhā y prédomine, [cette *mudrā*] se fait avec les deux auriculaires placés dans les deux cercles représentant deux *bindu*, [formés en] joignant les médius et les pouces des deux mains appelées Śiva et Śakti, semblables à deux flammes ayant pour nature la *vahni-* et l'*amṛtakuṇḍalinī*[272], qu'on nomme Ambikā et Śāntā, et brillant intérieurement dans les deux *bindu* qui sont [respectivement] *kula* et *akula*. Faite en joignant les deux annulaires et index tendus, cette façon de joindre [les mains] a pour caractéristique l'expérience de la fusion totale de Śiva et Śakti[273]. On

devrait imaginer qu'une flamme très subtile part du *liṅga* suprême et monte vers le spontané : c'est en ce sens que la *mudrā* serait entre les deux *liṅga*. Tout cela étant apparemment à se représenter dans le *cakra* extérieur à dix angles. Cette représentation pourrait se référer à une pratique sexuelle, l'ivresse évoquée ici serait celle de l'union sexuelle ou, plus précisément, celle éprouvée par la femme. Tout cela n'apparaît pas ici, mais le NṢA (qui n'est pas plus explicite) dit toutefois avec précision, de cette *mudrā*, qu'elle est *kledinī sarvayoṣitām* (NṢA, 3.13, p. 179).

270. *ātmāhambhāvanayā* : cf. Dī, p. 7 (*supra*, note 31) et plus loin Dī, pp. 298 et 281.

271. Amṛt cite quatorze fois le texte qu'il nomme Parāpañcāśikā. Des onze différents passages ainsi cités, neuf se trouvent dans l'Annutaraprakāśapañcāśikā telle qu'elle a été éditée dans le vol. XIV de la KSTS. La citation ci-dessus y forme les *śl.* 50cd-51ab. Cet ouvrage, dans cette édition, est un petit texte, de 53 stances, que l'éditeur présente comme *ādyanāthaviracitā*, ce qui n'est guère éclairant. V. D. en donne une édition critique en appendice à son édition du YH, pp. 395-400. Voir son introd. au YH, pp. 5-6.

272. Sur les deux *kuṇḍalinī*, cf. Dī, p. 275, *infra*, p. 309, note 120.

273. Cette *mudrā* se fait (NṢĀ, 3, 11-13) en joignant le médius et le pouce de chaque main et en faisant passer dans les cercles ainsi formés (les *bindu*) l'auriculaire de la main

nomme cette *mudrā* Sarvonmādinī. Elle se trouve dans le *cakra* à dix angles extérieur. //64-65//

Est dite [maintenant] la Mahāṅkuśamudrā :

PUIS, L'ÉNERGIE VĀMĀ PRÉDOMINANT, ELLE EST LE GRAND AṄKUŚA. //65// DANS CET ÉTAT, VOMISSANT L'UNIVERS, ELLE SE TROUVE DANS LE DEUXIÈME [*CAKRA*] À DIX TRIANGLES, DEMEURANT EMPLIE DE JOIE DANS LA CONDITION DE *MUDRĀ*. //66//

vāmāśaktipradhānā tu mahāṅkuśamayī punaḥ //65//
tadvad viśvaṃ vamantī sā dvitīye tu daśārake /
saṃsthitā modanaparā mudrārūpatvam āsthitā //66//

On a eu d'abord la prédominance de l'énergie Jyeṣṭhā qui avait pour forme la jonction de l'index et de l'annulaire tendus, sa nature étant celle d'une flamme subtile, brillant entre les *bindu*[274]. Maintenant, c'est l'énergie Vāmā qui domine. Comme on l'a dit plus haut (*śl.* 37) : « Prenant l'aspect d'une oblique, [elle devient] Vāmā parce qu'elle vomit l'univers », du fait de la prédominance de l'énergie Vāmā, [l'énergie de la Conscience] prend la forme des mains
p. 84 jointes, avec, caractéristiquement, les deux index recourbés[275]. « Vomissant l'univers », car elle est émission, « dans cet état » — semblable à celui du suprême Śiva — elle se tient dans le *cakra* à dix angles intérieur. « Emplie de joie » : cette joie est celle de la suprême expérience, celle de la fusion totale dans le suprême Śiva. C'est ainsi qu'elle demeure dans la condition de *mudrā*. Le sens de tout cela est que l'énergie de conscience (*cit-śakti*) elle- même, cette prise de conscience qu'on a vue représentée par la *mudrā* précédente, prend une forme orientée vers la suprême félicité de la totale fusion en le suprême Śiva formé des deux index [recourbés], en devenant énergie Vāmā. Elle est alors appelée Mahāṅkuśamudrā et se tient dans le *cakra* à dix pointes intérieur. //65-66//

La Khecarī mudrā est dite [maintenant] :

opposée, l'annulaire et l'index tendu de chaque main étant joint à celui de l'autre. (Il existe une variante où les index ne sont pas joints). V. la planche, p. 158.

Les deux auriculaires tendus peuvent ainsi être comparés à deux flammes, ou à deux moments de la montée de la *kuṇḍalinī*. Ils sont aussi Ambikā et Śāntā et sont chacun dans les doigts de l'autre main : il y a donc une sorte de fusion de Śiva et Śakti, comme de Śāntā et Ambikā, et, comme Amṛt l'a dit plus haut, dans ce cas-là Jyeṣṭhā prédomine.

274. Voir page précédente.

275. Cette *mudrā* est la même que la précédente à ceci près que les index sont séparés et recourbés en crochet (*aṅkuśa*). Voir planche, p. 158.

NÉE DE L'INTERACTION UNIFIANTE[276] DE *DHARMA* ET *ADHARMA* SOUS LA FORME DE L'INTELLIGENCE, ELLE DÉTRUIT LES DÉFAUTS QUE SONT, DANS LES ACTES RITUELS, LES OMISSIONS OU IMPERFECTIONS NÉES DE LA PENSÉE DIFFÉRENCIATRICE. //67// [CETTE *MUDRĀ*], LA KHECARĪ, SUPRÊME, DESTRUCTRICE DES MALADIES FORMÉES PAR LA PENSÉE DIFFÉRENCIATRICE, SE TIENT, FAITE DE CONSCIENCE, DANS LE *CAKRA* APPELÉ SARVAROGAHARA. //68//

dharmādharmasya saṃghaṭṭād utthitā vittirūpiṇī[277] /
vikalpotthakriyāloparūpadoṣavighātinī //67//
vikalparūparogāṇāṃ hāriṇī khecarī parā /
sarvarogaharākhye tu cakre saṃvinmayī sthitā //68//

85 « De l'interaction unifiante de *dharma* et *adharma* » : *dharma* est l'énergie, car elle a pour fonction d'accomplir l'émanation, etc. *adharma*, c'est Śiva, car il est libre de toute règle ou fonction (*dharmarahita*). Leur interaction unifiante, c'est leur totale fusion (*sāmarasya*). [La *mudrā*] naît de celle-ci « sous la forme de l'intelligence ». L'intelligence, c'est la Conscience[278]. « Elle détruit les défauts que sont, dans les actes rituels, les omissions ou imperfections nées de la pensée différenciatrice » : une telle pensée, en effet, est une connaissance incertaine se fondant sur deux termes entre lesquels on hésite : « est-ce ainsi, ou bien ainsi ? ». L'action née de la pensée différenciatrice, qu'il s'agisse de rites quotidiens, occasionnels ou optionnels, aura, du fait de son imperfection, généralement un effet contraire. Voilà ce que [la *mudrā*] détruit. Ainsi, quand chez celui qui est [pourtant en essence] Śiva, suprême plénitude, se produisent les maux que sont les pensées différenciatrices [telles que] : « dois-je faire ceci ou cela ? », elle les chasse. Comme le disent les experts :

276. *saṃghaṭṭa* : *saṃ-GHAṬṬ*, qui signifie à la fois frapper, frotter et assembler, d'où le fait de frotter ensemble, de joindre (ou d'être joint) par un frottement ou un contact étroit comme le sont par exemple des lutteurs ou des amants. De là vient, notamment, dans les textes śaiva cachemiriens, le sens d'interaction et/ou de friction unifiante qui est en particulier la condition de Śiva et Śakti dans l'union vibrante d'où naît l'univers. Cf. par exemple TĀ, 3.67 où J. l'explique en disant : *parasparasāmarasyarūpamanthyamanthakabhāvātmakaṃ saṃghaṭṭam* : « cette friction unitive où agitateur et agité se fondent en une jouissance et unité mutuelles » (vol. 2, p. 77).

Plus loin (TĀ, 3.68) Abhinava explique *saṃghaṭṭa* par *yāmala*, couple, et J. ajoute : « la friction unifiante est collision et ébranlement total. C'est le jaillissement du Soi qui est *spanda* ».

277-278. *vittiḥ saṃvittiḥ* : *saṃvitti* semble être employé ici au sens de *saṃvit*, Conscience suprême. Il l'est de même plus loin : YH, 3.163, Dī, p. 353. Plus haut, par contre (Dī, p. 29, cf. *supra*, p. 118, note 106), *saṃvitti* désignait la perception, la connaissance liée aux sens et à l'action.

« Se croire dépourvu de plénitude est une maladie dont la seule cause est la mesquinerie [spirituelle]. Elle produit l'affliction, c'est un grand malheur »[279]. Or, c'est cela même que détruit Khecarī. Celle-ci, selon ma propre formule[280], est

« Conscience éternellement présente qui se meut dans le ciel où s'anéantit le
p. 86 déroulement de toute action, cette Khecarī, destructrice de tout mal, fait
atteindre l'union avec Śiva ».

Elle est conscience (*citi*), énergie de conscience (*cicchakti*) se mouvant au niveau de la Conscience indifférenciée, totalement fusionnée avec le suprême Śiva. Comme c'est ce dernier qui règne en elle, [Khecarī] se tient, faite de Conscience, dans le *cakra* nommé Sarvarogahara. Qu'est-ce à dire? — [Que cette *mudrā* se fait] en croisant les bras, gauche et droit, qui sont Śiva et Śakti ; les index appuyés sur les annulaires et auriculaires des deux mains croisées ; et, au-dessus, les médius dressés et réunis par le bout et touchés eux-mêmes par les pouces. Voilà comment on doit joindre [les mains pour cette *mudrā*][281]. Née de l'interaction unifiante du couple de Śiva et Śakti, elle est suprême. Elle se meut au niveau de la connaissance indifférenciée (*nirvikalpabodhabhūmi*). C'est pourquoi elle détruit les défauts que sont, dans les actes rituels quotidiens, occasionnels ou optionnels, les omissions ou imperfections nées de la pensée différenciatrice. Enfin, la *mudrā* Khecarī est destructrice des maladies, caractérisées par l'idée de la non-plénitude, que sont les pensées soumises à la dualité et elle se tient dans le *cakra* nommé Sarvarogahara. Voilà ce qu'il faut comprendre. //67-68//

On dit [maintenant] la Bījamudrā :

PUIS, DANS LE CIEL [DE LA CONSCIENCE], DANS LA FULGURATION
DE L'ÉTREINTE DE ŚIVA ET ŚAKTI, FAISANT SANS CESSE BRILLER
L'UNIVERS QUI [S'Y] TROUVE SOUS UNE FORME SUBTILE, //69// ELLE
p. 87 SE TIENT DANS LE [*CAKRA*] SARVASIDDHIMAYA COMME LA GRANDE
MUDRĀ, À LA NATURE DE GERME.

śivaśaktisamāśleṣasphuradvyomāntare punaḥ /
prakāśayantī viśvaṃ sā sūkṣmarūpasthitaṃ sadā //69//
bījarūpā mahāmudrā sarvasiddhimaye sthitā /

279. Cette citation est également faite par Śivānanda dans la ṚjuVi (*ad* NṢA, 1.44, p. 69) où il l'attribue à Bhaṭṭa Gangādhara Miśra, auteur qu'il cite trois fois mais qui nous reste inconnu.

280. Cidvilāsastava, 2.38 (NṢA, appendice, p. 327).

281. Description semblable, mais plus facile à saisir, dans le NṢA, 3.15-16 (p. 180). Voir planche, p. 158.

L'étreinte de Śiva et Śakti, c'est leur fusion totale (*sāmarasya*). Dans cette [étreinte], fulgurant dans le ciel [de la Conscience][282], c'est-à-dire dans l'espace (*gagana*) le plus subtil, qui est lumière et prise de conscience (*prakāśavimarśarūpa*), « se trouve sous sa forme subtile » : sous forme causale seulement[283], l'univers que « sans cesse », toujours, elle « fait briller ». C'est pour cela que la Grande Mudrā, a « la nature de germe ». Elle fait en effet apparaître l'univers mobile et immobile qui naîtra d'elle. Elle se tient dans le [*cakra*] Sarvasiddhimaya [où se produit] l'accomplissement (*siddhi*) : l'apparition (*utpatti*) de l'univers, de Śiva à la terre, parce qu'il est le support ou réceptacle (*ādhāra*) de la Bījamudrā, cause de cette apparition. C'est ce que dit le Pratyabhijñāhṛdaya : « La Conscience, libre, est la cause de l'accomplissement de l'univers »[284]. Elle se tient dans le *cakra* dont telle est la nature. Qu'est-ce à dire ? — Que la Bījamudrā [se fait de la façon suivante :] les annulaires des deux mains croisées représentant Śiva et Śakti dressés et se touchant par l'extrémité, les auriculaires reposant pliés des deux côtés, les médius repliés se touchant par l'extrémité et, au-dessus, les index repliés en crochet auxquels sont réunis les pouces qui se touchent aussi par le bout[285], et que [cette *mudrā*, présente dans] l'espace visible à l'intérieur des doigts repliés et joints [comme on vient de le dire], demeure dans le *cakra* nommé Sarvasiddhimaya et y fait apparaître l'univers qui s'y tient de façon purement causale. //69-70//

88 La Yonimudrā est [enfin] exposée :

> PUIS, LIEU OÙ L'ON JOUIT DE LA PLÉNITUDE DE LA LUMIÈRE, CETTE //70// YONIMUDRĀ, QUI EST DYNAMISME, SE TIENT DANS LE [*CAKRA*] SARVĀNANDAMAYA.

> *sampūrṇasya prakāśasya lābhabhūmir iyaṃ punaḥ* //70//
> *yonimudrā kalārūpā sarvānandamaye sthitā* /

282. *vyoman* : ciel, espace, air, éther spatial. Dans les textes comme celui-ci ce mot désigne le ciel ou firmament de la conscience, l'éther dans le « cœur » (appelé aussi *kha*, cf. Dī, p. 11, *supra*, note 46, où *kha* est le ciel de Śiva et est glosé *paravyoman*). *vyoman*, en effet, est aussi bien l'espace intérieur (ou le vide conscient : il rejoint parfois *śūnya*), un point pur et infiniment paisible de la conscience, qu'un des plans les plus élevés de la Conscience divine, comme le dit ici le YH et comme l'explique Amṛt (cf. aussi Dī, p. 140 où *vyoman* naît du suprême Śiva). Ce peut enfin être le point « central » du « souffle » (*madhyaprāṇa*, cf. YH, 2.22). Il est parfois, à cet égard, mais sans que cela lui ôte ses autres valeurs, assimilé au phonème *HA* (cf. YH, 2, 29 ou Dī, pp. 153, 181).

283. *kāraṇatāvanmātratayā* : la Bījamudrā, comme son nom l'indique, est germe ou graine (*bīja*) ; c'est donc en germe, comme ce qui le causera, que l'univers est en elle.

284. *citiḥ svatantra viśvasiddhihetuḥ* : c'est le premier aphorisme du PHṛ de Kṣemarāja, déjà cité p. 66 et qui le sera encore pp. 100 et 108.

285. Décrite dans le NṢA, 3.23-25. Voir planche, p. 158.

Le « lieu où l'on jouit » : le point où l'on atteint « la plénitude de la lumière », c'est-à-dire le suprême Śiva, qui est lumière (*prakāśātmā*). C'est pourquoi cette Yonimudrā est en forme de *yoni*[286] : de triangle. Elle se trouve dans le triangle [central] formé de la fusion totale des [deux] triades d'énergies : Vāmā, etc., et Volonté, etc. Elle est « dynamisme » (*kalārūpā*) : elle est énergie de prise de conscience dont la nature est celle de la demi-*kalā* de *HA*[287]. Elle se tient donc dans le *cakra* nommé Sarvānandamaya sous la forme du suprême *bindu* que caractérise la suprême félicité née de la fusion totale de Śiva et Śakti. Qu'entendre par là ? Que la Yonimudrā, dynamisme de la prise de conscience [divine], est faite des deux index recourbés, qui sont Vāmā et *icchā* et qui saisissent par leur extrémité les deux auriculaires ; les médius tendus sont Jyeṣṭhā et *jñāna* et sont, au milieu, joints aux annulaires, Raudrī et *kriyā* ; [enfin] les pouces, qui sont plénitude de lumière, sont placés devant[288]. Ainsi faite, cette *mudrā* a pour nature le dynamisme de la prise de conscience (*vimarśakalārūpamayī*) et se tient dans le *cakra* Sarvānandamaya, le suprême *bindu* que caractérise la fusion totale de la lumière et de la prise de conscience. //70-71//

p. 89 [Cela étant dit, le YH] conclut [le passage relatif aux *mudrā*] :

C'EST AINSI QUE L'[ÉNERGIE D']ACTIVITÉ, SA NATURE ÉTANT CELLE DE LA CONSCIENCE, DEMEURE SOUS L'ASPECT DU [*ŚRĪ*]*CAKRA*. //71//

kriyā caitanyarūpatvād evaṃ cakramayaṃ sthitam //71//

Comme on l'a dit, en effet, en commençant (*śl.* 57) : « l'énergie d'activité est nommée *mudrā* parce qu'elle réjouit et fait s'écouler l'univers ». C'est donc l'énergie d'activité seule qui, se divisant, s'orne et se diversifie par la division et la prédominance [successive] des énergies Vāmā, etc., en prenant la forme des diverses *mudrā*, de Saṃkṣobhiṇī à Yoni et, sa nature étant celle de la conscience (*caitanya*), qui devient le *cakra*, c'est-à-dire qui demeure sous les espèces du nonuple *cakra*, du Trailokyamohana au Sarvānandamaya. //71//

Mais si l'on a commencé par dire : « Quand cette suprême Énergie, prenant par sa propre volonté l'aspect de l'univers » (*śl.* 9), comment peut-on terminer en disant : « C'est ainsi que l'énergie d'activité

286. Le *yoni* étant par nature le lieu de la jouissance, de la félicité.

287. *hārdhakalātmakavimarśa* : dans le diagramme de la *kāmakalā*, *hārdhakalā* est le *yoni* : voir *infra*, pp. 202-203, note.

288. Cf. NṢA, 3.26-27. Plus simplement dit, la *mudrā* se fait en joignant les pouces, médius et annulaires des deux mains, l'extrémité de l'auriculaire étant tenue par l'index en crochet de la même main. Voir la planche, p. 158.

[prend l'aspect du *cakra*] »? Pour écarter cette objection, on conclut le sujet qui vient d'être traité en disant [289] :

L'ÉVEILLÉ DOIT MÉDITER INTENSÉMENT, TOUJOURS, LA SPLENDEUR SUPRÊME, QUI EST VOLONTÉ.

icchārūpaṃ paraṃ tejaḥ sarvadā bhāvayed budhaḥ /

90 La suprême splendeur [290], c'est la clarté (*jyotis*) faite de la suprême [lumière] de la fusion totale de Śiva et Śakti. [Cette splendeur] « est volonté » en ce sens qu'elle est faite de la multiplicité des noms et formes qu'elle assume par sa propre volonté. Cela, « l'éveillé doit le méditer intensément » et le faire « toujours », dans les trois temps, pour en avoir la vue directe (*sākṣāt*), [qu'il obtient] parce que tombe sur lui le regard de son maître spirituel [291] [qui est, pour lui,] le suprême Śiva.

« Aversion, doute, peur, honte et dégoût, tous ces cinq, à qui s'ajoutent famille, moralité et caste, tels sont, dit-on, les huit entraves » [292].

Selon cette formule des experts, il faut, ayant rejeté ces huit entraves, toujours méditer intensément (*bhāvayet*) la splendeur suprême qui se

289. Même quand l'énergie d'activité intervient, c'est toujours en réalité la Volonté divine qui est à l'œuvre et donc qu'il faut méditer et adorer.

290. *paraṃ tejas* : *tejas* n'est guère traduisible, c'est l' « énergie ignée et lumineuse qui est l'étoffe intime des dieux » (M. Biardeau) : tel est bien le cas ici (comme plus haut, au *śl.* 55), *paraṃ tejas* désignant la suprême Énergie, l'incandescence toute-puissante de la fusion de Śiva et Śakti.

291. *gurukaṭākṣapāta* : l'expression revient plusieurs fois (Dī, pp. 174, 216, 393). C'est le fait de « laisser tomber », c'est-à-dire de jeter le regard sur quelqu'un en tant que ce regard transmet une influence spirituelle, la grâce ou la compassion du maître. Le regard est porteur d'énergie efficace. Il « tombe » tout comme la grâce divine (appelée souvent *śaktipāta*). Le regard qui tombe (*dṛṣṭipāta*) peut toutefois être aussi porteur d'influences maléfiques (ainsi NT, 19.2, 49). Le regard peut également appuyer un acte rituel — *mudrā* ou énoncé d'un mantra — pour en renforcer l'efficacité, action appelée *nirīkṣaṇa* ou *vīkṣaṇa* (ainsi, ici, 3, 93 ; ou encore NT, 3.73 ; Ajitāgama, I.29, 69 ; ou SP 1 : 3.2, 5, etc.).

Il s'agit là, évidemment, de conceptions qui ne sont pas propres aux textes āgamiques ou tantriques — voir ainsi J. GONDA, *Eye and Gaze in the Veda* (Verhand. der K. Nederl. Akad. d. Vetenschappen, 1969) —, ni même propre à l'Inde. A propos de cette grâce transmise par le regard, on serait tenté de se référer à ce qu'écrivait le psychanalyste Sudhir KAKAR, dans *The Inner World* (Delhi : Oxford U. P., 1981), p. 25 : « the guru's support is given through 'look, touch and silence' — the language of the *citta* » : l'importance du regard pourrait, toutes considérations d'ordre culturel mises à part, s'expliquer par la nature de l'aide que le maître apporte au disciple et, bien sûr, par ce que celui-ci recherche, qui est de l'ordre du calme, du silence, de la vue apaisée : descente silencieuse de la grâce.

292. Liste traditionnelle des liens d'ordre psychologique et social qui entravent le progrès spirituel. Ce distique se retrouve dans divers textes, ainsi le KT, 13, 90 (p. 302), le Merutantra, etc.

transforme en prenant la forme du *śrīcakra*[293], expansion de la multiplicité des noms et des formes, confectionné [par la divinité] par l'effet de sa volonté propre, condition du « Je » absolu assumée par le suprême Śiva fulgurant [pour manifester l'univers][294].

Après cela, le *cakra* est abordé d'une autre manière. Cette autre façon de le concevoir est présentée en disant :

[VOICI] ENSUITE LA TRIPLE ET LA NONUPLE PRATIQUE DU *CAKRA*. //72//

tridhā ca navadhā caiva cakrasaṃketakaḥ punaḥ // 72 //

[Tout cela] est clair. //72//

p. 91 [Le YH] dit d'abord comment concevoir [le *cakra*] en tant que triple[295]

L'UN [EST MÉDITÉ COMME PRODUIT] PAR UN FEU ET DEUX ÉNERGIES. L'AUTRE, ENSUITE, PAR CEUX-LÀ AINSI QU'AVEC TROIS FEUX ET AVEC LA TRIADE DES ÉNERGIES. //73// L'AUTRE ENCORE SERA [RÉLISÉ] GRÂCE AUX DEUX LOTUS ET AU TRIPLE *BHŪGṚHA*. CINQ ÉNERGIES, QUATRE FEUX, DEUX LOTUS ET LA TRIPLE TERRE, //74// [FORMENT AINSI] LE GRAND *CAKRA* DANS SA PLÉNITUDE.

vahninaikena śaktibhyāṃ dvābhyāṃ caiko 'paraḥ punaḥ /
taiś ca vahnitrayeṇāpi śaktīnāṃ tritayena ca //73//
padmadvayena cānyaḥ syād bhūgṛhatritayena ca /
pañcaśakticaturvahnipadmadvayamahītrayam //74//
paripūrṇaṃ mahācakraṃ

Un premier aspect [du *cakra* est médité comme produit] par le moyen d'un feu et de deux énergies[296]. L'autre [aspect] provient de ceux-ci, c'est-à-dire des trois triangles formés par un feu et deux énergies et, en plus, par encore trois feux et trois énergies[397]. Ce qui signifie que ce dernier aspect [du *cakra*] naît par un processus de

293. Cf. *śl.* 55, Dī, pp. 72-3.

294. Le « Je » absolu, *aham*, représente en effet l'affirmation de la divinité dans sa plénitude au moment où elle va émettre l'univers (ou, ici, apparaître dans la *bhāvanā* comme l'origine du déploiement du *śrīcakra* : ce qui revient au même). Cf. TĀ, 3.203, etc. Sur *aham* en tant que symbolisant l'énergie émettrice transcendante contenant en puissance toute la manifestation, voir par exemple *Recherches*, pp. 230 sq. ; *Vāc*, pp. 286-89.

295. *tridhātvavāsanām*.

296. C'est-à-dire le triangle pointe en haut et les deux pointes en bas, formant une étoile à huit branches autour du triangle central avec le *bindu* au centre.

297. Les six autres triangles formant l'ensemble des éléments triangulaires du *śrīcakra* avec les trois triangles précédents.

développement ajoutant aux [trois premiers] triangles trois énergies et trois feux. L'aspect suivant [doit être conçu comme formé] par les deux lotus et le triple *bhūgṛha*. Les deux lotus ont [respectivement] huit et seize pétales et sont inscrits dans un triple cercle. Le triple *bhūgṛha*, c'est le triple carré [formant l'enceinte du *cakra*]. En agissant ainsi [par la méditation], les cinq énergies, les quatre feux, les deux lotus et la triple terre (*mahītraya*) [font apparaître] le grand *cakra* dans sa plénitude et pris dans son ensemble[298]. //73-74//

92 Les trois aspects [du *cakra*] ainsi distingués sont ensuite expliqués :

CET ASPECT [DU *CAKRA*] S'EXPLIQUE [AINSI] : LE PREMIER [ASPECT] EST CELUI DU *NAVAYONI*. A CELUI-CI S'AJOUTENT LES DEUX FOIS DIX [TRIANGLES], PUIS LES QUATORZE *YONI* ET, JUSTE APRÈS, LE TROISIÈME [ASPECT] COMPORTANT HUIT ET SEIZE PÉTALES, SUIVI D'UN TRIPLE CARRÉ. //76//

tatprakāraḥ pradarśyate /
tatrādyaṃ navayoni syāt tena dvidaśasaṃyutam //75//
manuyoni paraṃ vidyāt tṛtīyaṃ tadanantaram /
aṣṭadvyaṣṭadalopetaṃ caturasratrayānvitam //76//

Le mot aspect (*prakāraḥ*) est au singulier parce qu'il s'agit de choses de la même espèce[299], [mais il s'agit en fait] des [trois] aspects (ou portions) [du *cakra*] qui viennent d'être décrits. De ces [aspects], donc, le premier est le *navayoni*. Son développement (*vivaraṇa*) se fait par un feu et deux énergies : le feu et les deux énergies se combinant, le *navayonicakra* apparaît, formé du *baindava*[*cakra*], du triangle [central] et du *cakra* à huit pointes. Deux fois dix [triangles], puis quatorze *yoni*[300], s'y ajoutant, apparaîtra l'autre [aspect]. C'est en effet l'adjonction au *navayoni* de deux fois dix [triangles] — c'est-à-dire des deux *cakra* à dix angles — et celle des quatorze *yoni* [formant le *cakra*] à quatorze angles — qui engendrera [l'aspect] suivant, le deuxième, [du *śrīcakra*]. Ainsi, trois feux et trois énergies étant créées [par la méditation], il en naît trois *cakra* : les deux à dix angles et celui à quatorze pointes, [formant] le deuxième [aspect] du *cakra*. Aussitôt

298. *samaṣṭirūpam* : c'est-à-dire en l'envisageant comme un ensemble homogène formé de la coalescence de ses parties constitutives, qui n'en sont que des aspects (*prakāra*) : c'est en se représentant successivement en esprit, par la *bhāvanā*, les 3 aspects ou portions du *cakra* que l'adepte le fera apparaître en lui pour ensuite lui rendre un culte.

299. *jātāvekavacanam* : le *śl.* 75 porte en effet *tatprakāraḥ*, « cet l'aspect », au singulier. Cf. ci-dessus, p. 121, note 121. Les *prakāra* du *cakra* en sont les modalités. Ce sont des façons successives de faire apparaître les trois portions ici distinguées, chacune avec sa fonction, dans ce diagramme cosmique.

300. C'est-à-dire le *cakra* à quatorze pointes, qui sont des triangles, donc en forme de *yoni*.

après [il faut faire apparaître le troisième aspect] formé des [lotus] à
huit et seize pétales qu'entoure un triple carré. Ainsi, juste après le
deuxième *cakra*, contigu à lui et dans sa proximité immédiate, se
p. 93 trouve le troisième *cakra*, fait d'un triple carré et comportant un lotus
à huit pétales et un autre à seize pétales. //75-76//

Mais pourquoi [envisager] l'aspect particulier de chacun des trois *cakra* [constituant le *śrīcakra*]? — La réponse est, comme le dit la Saṃketapaddhati : « parce qu'on doit diviser les parties chacune selon les processus d'émanation, de conservation et de résorption ». On doit envisager chacune des trois parties du *cakra* en fonction de la division en émanation, conservation et résorption cosmiques. Cela se fait ainsi : Le triple carré est émanation-émanation. Le lotus à seize pétales : émanation-conservation. Le lotus à huit pétales : émanation-résorption. Ainsi, ce *cakra*], tout en étant triple,] est un dans la mesure où il est essentiellement émanation (*sṛṣṭimayatvāt*). De même, les quatorze triangles sont conservation-émanation ; les dix angles extérieurs : conservation-conservation ; les dix intérieurs : conservation-résorption. Ce triple *cakra*-là est un en tant qu'il est conservation (*sthitimayatvāt*). Enfin, le *cakra* à huit pointes est résorption-émanation. Le triangle central, résorption-conservation et le *bindu*, résorption-résorption. Ce triple *cakra*-là est également un en tant qu'il est résorption (*saṃhāramayatvāt*)[301]. Ayant en tête tout [ce qui vient d'être dit, le YH] ajoute :

p. 94 [AINSI,] Ô PARAMEŚVARĪ! EST DIT LE TRIPLE ASPECT DU *CAKRA*.

cakrasya triprakāratvaṃ kathitaṃ parameśvari /

301. Ce passage vise à montrer l'imbrication des mouvements cosmiques en tant qu'ils sont présents dans le *śrīcakra*, celui-ci ne faisant que reproduire symboliquement le mouvement de l'énergie cosmique dans sa triple activité d'émanation, conservation et résorption de l'univers.

Le *śrīcakra* tout entier est émanation si on va du centre à l'extérieur, et résorption en sens inverse. Mais, dans cet ensemble, chacune des trois parties qu'on peut y distinguer reçoit plus particulièrement une fonction : résorption au centre, conservation au milieu, émanation à l'extérieur. Et dans chacune de ces parties on retrouve encore ces trois fonctions placées elles-mêmes de telle façon que la complète résorption soit dans le *bindu*, la conservation au milieu du *cakra* du milieu et l'émanation seule à l'extérieur du *cakra* externe. Ainsi chacune des activités cosmiques est présente dans les autres et inscrite dans le mouvement même, le dynamisme, du *śrīcakra*.

Les traditions śivaïtes non-dualistes cachemiriennes insistent volontiers sur la présence de toutes les énergies divines en chacune d'elles : c'est quelque chose de ce genre qu'on a ici. L'école Krama a particulièrement développé cette conception du jeu des énergies, avec le système des roues des énergies, fonctionnant sur le plan cosmique et individuel ; sur quoi voir par exemple la Mahārthamañjarī, 39, et son commentaire. Ce jeu a été explicité par L. Silburn aux pp. 138-140 de sa traduction commentée de ce texte. La succession (*krama*) que nous avons ici des trois moments *sṛṣṭi-sthiti-saṃhāra* est tout à fait caractéristique du Krama.

C'est clair.

Mais, si le *śrīcakra* est bien triple de la façon qui vient d'être dite [302], ne pourrait-il alors rien produire à partir de son *cakra* central ? — [Le YH] dit donc :

L'émanation se fera en allant du *navayoni* à la terre et la résorption, //77// de la terre au *navayoni*. Tel est l'enseignement des traités.

sr̥ṣṭiḥ syān navayonyādipr̥thivyantaṃ saṃhr̥tiḥ punaḥ //77//
pr̥thivyādinavayonyantam iti śāstrasya nirṇayaḥ /

Ici, le terme *navayoni* désigne en fait le *baindavacakra*, intérieur au *navayoni*. Faire apparaître [303] [le *śrīcakra*] en allant de ce *baindavacakra* au carré, c'est l'émanation. La résorption, elle, se produit en allant [du *cakra*] de la terre au *navayoni*. La résorption, c'est donc faire apparaître le *cakra* du carré au *baindava*[*cakra*]. C'est ce qu'enseigne le
95 CŚŚ [304]. Ainsi, on ne peut faire apparaître le *cakra* qu'à partir du centre [ou du carré : il n'y a pas d'autre possibilité]. C'est comme dans le cas de trois [personnes] : Devadatta, Viṣṇumitra et Jñānadatta : si on dit : « Il faut donner un fruit à Devadatta et à Jñānadatta », il en résulte qu'il n'y a pas lieu d'en donner à Viṣṇumitra. Il en est de même ici [305]. //77-78//

Après avoir exposé la manière de concevoir le *cakra* en tant que divisé en ses parties constitutives, on dit ensuite comment se le représenter pris dans son ensemble :

[Maintenant est] dit ce *cakra* de Tripurā pris dans son ensemble. //78//

etat samaṣṭirūpaṃ tu tripurācakram ucyate //78//

302. Il a en effet été décrit du carré qui l'entoure vers le *bindu*, c'est-à-dire dans le sens de la résorption. Or s'il accomplit la résorption dans ce sens, il produit l'émanation « en allant du *navayoni* à la terre » (*śl.* 77).

303. *uddhāra* : de *ud-DHR̥*, sortir, extraire, soulever. Ce terme s'applique notamment aux mantras : à la procédure rituelle qui permet de les « extraire » de l'ensemble des phonèmes. (Cf. Padoux, « Contributions à l'étude du *mantraśāstra*, I : La sélection des *mantra-mantroddhāra* », BEFEO, LXV, 1978). Ici, il s'agit du tracé du *cakra* en tant que l'adepte doit l' « extraire », le faire apparaître en esprit par la *bhāvanā*. Il s'agit donc d'une création mentale et non pas du tracé matériel du *cakra*, auquel peut toutefois s'appliquer aussi le terme *uddhāra* — ainsi Dī, p. 282.

304. Nous allons désormais, pour plus de brièveté, désigner le Catuḥśatīśāstra, le « Traité aux Quatre Cents [Stances] », par ce sigle.

305. Il n'y a que deux façons de faire apparaître le *śrīcakra* : à partir du centre ou à partir du carré, toute tierce solution étant exclue : c'est exact du tracé mental, ou de l'évolution métaphysique du *śrīcakra*, sinon de son tracé empirique par une construction géométrique.

Cette forme d'ensemble est triple : formée de l'émanation, etc. Il n'en reste pas moins que ce qu'on envisage ici n'est pas le *cakra* en tant que formé de parties distinctes — celles de l'émanation, de la conservation et de la résorption. Ce qui est exposé, c'est le *cakra* de Tripurā [dans son ensemble]. C'est le plan de l'apparition (*āvirbhāvabhūmi*) du *cakra* de la Conscience elle-même, de Tripurā, ainsi nommée parce qu'elle existait avant même (*purā*) les [trois phases cosmiques de] l'émanation, etc., puisqu'elle est sans commencement et sans fin. C'est ce que dit la Saṃketapaddhati [dans le passage] qui va de : « Les huit Vaśinī avec qui les sépare » à : « donc indicible[306], omniprésente »[307]. //78//

Mais si c'est Tripurā même, Conscience (d')elle-même, qu'il faut connaître, à quoi bon ces diverses façons de concevoir le *cakra*, ces efforts semblables à ceux qu'il faut pour attraper un héron [avec du beurre][308] ? C'est précisément pour répondre à pareille objection qu'il est dit :

CE DONT LA SEULE CONNAISSANCE FAIT QU'ON CONNAÎT TRIPURĀ.

yasya vijñānamātreṇa tripurājñānavān bhavet /

« Ce dont la seule connaissance » : ce par la connaissance de quoi seulement : c'est seulement par la connaissance du *cakra* de Tripurā qu'on arrive à connaître, qu'on acquiert la connaissance de Tripurā. Qu'est-ce à dire? — Que la connaissance de la pure Tripurā sous son aspect dénué de forme (*nirākāramūrti*) est impossible. C'est donc seulement en se représentant le *cakra* (*etat cakravāsanayā*), comme on l'a dit ici, qu'il peut être possible de la connaître, enclose dans le *baindavacakra*, au centre de ce [*śrī*]*cakra*. Comme le dit le Maître expert[309] :

306. *anākhya* : l'Indicible, ou l'Inexplicable. C'est la Réalité suprême. Ce terme est utilisé en particulier, avec ce sens, par le Krama pour qui la libre activité de Śiva se révèle par quatre ou cinq fonctions (*kalā*) : l'émission, la conservation et la résorption cosmiques, l'indicible (*anākhya*) et, parfois, la splendeur (*bhāsa*). Comme nous venons de le noter (note 301), le jeu des trois fonctions cosmiques, émanation, etc., se trouve en particulier dans le Krama, qu'Amṛtānanda connaissait certainement bien.

307. Un passage très semblable, attribué à la Saṃketapaddhati, est cité par Śivānanda dans la ṚjuVi *ad* NṢA, 1.42 (pp. 65-66). Il expose le lien existant entre les mouvements d'émanation, etc., et les trois portions du *śrīcakra*, en mentionnant les divinités qui s'y trouvent.

308. *bakabandhanavidhi* : pour attraper un héron, dit-on, il suffit de lui poser un morceau de beurre sur la tête : quand il fondra, l'oiseau sera aveugle et il sera facile de le saisir — mais encore faut-il parvenir à approcher l'oiseau pour lui mettre ce beurre sur la tête... De même, dit l'objecteur, pourquoi se donner tant de peine pour méditer le *cakra* de diverses façons, s'il suffit, en réalité, de connaître Tripurā pour avoir la science suprême?

309. Citation du *śl.* 36 de la Subhagodayavāsanā, de Śivānanda (NṢA, app., p. 300).

p. 97 « Je donne une forme [310] au ciel de la Conscience (*cidambaram*) dans le grand *yoni* du *cakra*, comme durcit le beurre clarifié, comme se solidifie l'or fondu ».

[Le YH, maintenant,] promet de dire quel est le nonuple aspect du *cakra*, qui n'avait pas encore été vu jusqu'alors :

LA DIVISION EN NEUF DU *CAKRA*, JE TE LA DIS, Ô CHÈRE ! //79//

cakrasya navadhātvaṃ ca kathayāmi tava priye //79//

ce qui veut dire : « comme tu m'es chère, je te dirai cela, bien que ce soit secret ». //79//

Maintenant est dite cette division en neuf [du *cakra*] :

IL Y FAUT D'ABORD LA TRIPLE TERRE ; EN SECOND, LE [LOTUS À] SEIZE PÉTALES ET L'AUTRE À HUIT PÉTALES SONT PRESCRITS ; ENSUITE LES QUATORZE TRIANGLES ; //80// EN CINQUIÈME DOIT VENIR CELUI À DIX ANGLES ET EN SIXIÈME [L'AUTRE] À DIX ANGLES ; EN SEPTIÈME DOIVENT VENIR LES HUIT TRIANGLES, PUIS, EN HUITIÈME, LE TRIANGLE CENTRAL, //81// LE NEUVIÈME ÉTANT CE QUI EST AU CENTRE DE CE TRIANGLE,

ādimaṃ bhūtrayeṇa syād dvitīyaṃ ṣoḍaśārakam /
anyad aṣṭadalaṃ proktaṃ manukoṇam anantaram //80//
pañcamaṃ daśakoṇaṃ syāt ṣaṣṭhaṃ cāpi daśārakam /
saptamaṃ vasukoṇaṃ syān madhyatryasram athāṣṭamam //81//
navamaṃ tryasramadhyaṃ syāt

p. 98 La triple terre, c'est le triple carré. *manukoṇa* : c'est-à-dire à quatorze pointes. *vasukoṇa* : à huit pointes [311]. Tout le reste est clair. //80-81//

[Le YH, maintenant,] dit les noms des *cakra* qu'on [vient d']énumérer :

310. *mūrti* : ce terme, habituellement utilisé pour désigner l'image d'une divinité, se rattache à la racine *MŪRCH*, épaissir, solidifier en une forme particulière. *mūrti* désignerait donc une forme obtenue par coagulation ou solidification — comme, ici, du beurre clarifié ou de l'or qui durcit au froid. *mūrtau ghanaḥ* dit d'ailleurs la tradition. *mūrti* est toutefois employé dans la Dī (pp. 146, 152, 210), avec une connotation un peu différente puisqu'elle s'applique au suprême Śiva, qui est sans forme, d'où la possibilité d'une expression comme *nirākāramūrti* de la p. 96. La déité, toutefois, se concrétise à la fois par la *bhāvanā*, qui en fait apparaître une image dans l'esprit, et par le *cakra*, qui en est le symbole — *cakra* lui-même créé par la *bhāvanā*, d'ailleurs, donc lui aussi forme sans substance matérielle.

Ici, comme le beurre ou l'or fondu se solidifient, ainsi l'essence, l'Absolu divin, (du « ciel » : du vide de la Conscience suprême) prend une forme sensible, celle du *śrīcakra*.

311. Puisqu'il y a quatorze Manus, souverains et progéniteurs mythiques de la terre, et huit Vasus.

ÉCOUTE MAINTENANT LEURS NOMS : LE *CAKRA* TRAILOKYAMOHANA, PUIS SARVĀŚĀPARIPŪRAKA, SARVASAṂKṢOBHAṆA, Ô GAURĪ! SARVASAUBHĀGYADĀYAKA, LE *CAKRA* SARVĀRTHASĀDHAKA, SARVARAKṢĀKARA, ENSUITE, //83// SARVAROGAHARA, Ô DÉESSE! PUIS SARVASIDDHIMAYA; ENFIN, ÉCOUTE Ô BELLE! LE NEUVIÈME : SARVĀNANDAMAYA. //84//

teṣāṃ nāmāny ataḥ śṛṇu /
trailokyamohanaṃ cakraṃ sarvāśāparipūrakam //82//
sarvasaṃkṣobhaṇaṃ gauri sarvasaubhāgyadāyakam
sarvārthasādhakaṃ cakraṃ sarvarakṣākaraṃ param //83//
sarvarogaharaṃ devi sarvasiddhimayaṃ tathā /
sarvānandamayaṃ cāpi navamaṃ śṛṇu sundari //84//

Trailokyamohana (« Celui qui égare les trois mondes ») : on nomme monde ce qui est vu, ce par quoi on est vu ainsi que ce qui fait voir[312]. Le triple monde a donc pour caractéristique d'être formé par l'objet, la connaissance et le sujet connaissant, car c'est là qu'apparaissent l'acte, la cause et l'agent. L'égarement propre à ce [*cakra*] se produit quand est appréhendée la dualité qui est l'objet sur quoi porte le pouvoir d'occulter [la réalité qu'accomplit ce *cakra*]. — Sarvāśāparipūraka (« Celui qui comble tous les désirs ») : le désir est la convoitise pour d'autres objets de celui qui est insatisfait [de ce qu'il a]. La satisfaction complète de toutes
p. 99 ces convoitises [a lieu] quand est atteinte la fusion totale avec le suprême Śiva, éternel et total assouvissement. — Sarvasaṃkṣobhaṇa (« Ébranlement de l'univers ») : l'ébranlement[313] de l'univers est dû au procès ascendant des *tattva* depuis la terre jusqu'à Śiva. [Ce *cakra*] est la cause de cet [ébranlement], qui est résorption cosmique, laquelle résulte de la dissolution de la diversité de [l'univers de] la différenciation. — Sarvasaubhāgyadāyaka (« Donneur de tout bonheur ») : tout bonheur, c'est tout ce qu'on peut désirer. Cela, [ce *cakra*] le donne en faisant obtenir l'unité avec le suprême Śiva, objet du suprême amour[314], totalement désirable. — Sarvārthasādhaka

312. *lokyata iti lokaḥ*, etc. : jeux sur la racine *LOK*, voir, à laquelle se rattache *loka*, le monde.

313. *saṃkṣobhaṇa* : désigne une secousse, une commotion ou un ébranlement violent — ou encore le fait de renverser ou retourner quelque chose, d'où l'application de ce terme, ici, à la résorption cosmique : au renversement du mouvement émanateur — ce qui l'oppose à *kṣobha* qui, on l'a vu (*supra*, p. 159, note 256) est l'émanation.

314. *paramapremāspada* : expression fort peu courante, je crois, dans le śivaïsme cachemirien ou dans les bhairavāgamas — non plus, sauf erreur, que dans le śivaïsme āgamique dualiste. C'est par contre un terme que Mandana Miśra applique à l'*ātmanbrahman* dans sa Brahmasiddhi, I, œuvre qu'Amṛt cite plus loin (Dī, p. 222). Il est utilisé huit fois dans la Dī.

(« Qui fait atteindre tous les buts de l'homme ») : le but, l'objet (*artha*) de tous les actes [rituels] védiques ou tantriques, c'est d'atteindre le suprême Śiva. Comme le dit le Grand Poète :

« Nombreux sont sur terre les chemins, diversifiés selon les traditions. [Mais] ils se perdent en Toi seul, comme les flots de la Jāhnavī dans l'Océan »[315].

C'est cela que [ce *cakra*] fait atteindre. — Sarvarakṣākara (« Celui qui opère toute protection ») ; protéger, c'est écarter le dommage résultant d'une chose hostile, et toutes ces choses hostiles, c'est l'univers fait des trente-six *tattva*. Il protège donc contre tout cela, protection consistant en la réalisation mystique (*bhāvanā*) de la nature du « Je » absolu de Śiva[316]. C'est ce que dit la Parāpañcāśikā :

« Effectuant dans le « Je » la destruction du « cela » qui en est l'opposé, celui qui vit en héros jouit d'une nature propre d'où tout ce qui est défavorable (ou : tout ce qui n'est pas Śiva) est écarté »[317].

— Sarvarogahara (« Destructeur de toute maladie ») : la maladie n'est rien d'autre que l'univers fait des trente-six *tattva* et marqué par la différenciation. Sa destruction est causée par l'aperception de la non-différenciation. On a dit ici même (1.68) : « Khecarī, suprême, destructrice des maladies qui ont pour forme la pensée différenciatrice ». — Sarvasiddhimaya (« Fait de tous les accomplissements ») : il est fait de tous les accomplissements, c'est-à-dire de la manifestation, de la conservation et de la résorption cosmique, le triangle [central] étant la cause de ce triple processus. C'est ce que dit le Pratyabhijñāhṛdaya : « La Conscience, libre, est la cause de l'accomplissement de l'univers »[318]. — Sarvānandamaya (« Fait de toute félicité ») : parce que sa nature est celle de la fusion totale de la lumière et de la prise de conscience que sont Śiva et Śakti. C'est la Réalité suprême : du fait de la destruction de la dualité, cause de tout mouvement, il n'y a là absolument rien d'autre que repos dans la non-dualité. //82-84//

[Enfin] est dit l'objet (*prayojana*) du *cakra* dont on vient de dire comment il faut le concevoir :

315. Citation du Raghuvaṃśa, 10.26.

316. *śivāhambhāvabhāvanā* : sur cette réalisation, cf. *supra*, p. 101, note 31. On peut noter aussi que la SP 3 (*samayadīkṣāvidhi*, p. 25) prescrit une *śivo 'ham-bhāvanā* qui se fait par un *nyāsa* « en soi-même » (*ātmani*) de Śiva *sakala*, d'un *adhvan* et de Śiva *niṣkala*, suivi d'une méditation intense de l'identité avec Śiva : *śivo 'hami ti*.

317. Déjà cité p. 82, ce distique le sera de nouveau p. 378.

318. Déjà cité DĪ, pp. 66 et 87, il le sera de nouveau p. 108.

LÀ DOIT ÊTRE ADORÉE LA GRANDE DÉESSE MAHĀTRIPURASUNDARĪ.

atra pūjyā mahādevī mahātripurasundarī /

p. 101 « Grande Déesse » : elle est grande car elle n'est pas soumise à l'espace, au temps ni à la forme. Étant lumineuse, elle est la *devī* [319]. Désignée du terme de Déesse, elle est prise de conscience (*vimarśarūpā*). Elle se trouve là, « triple et nonuple » (*supra, śl.* 8) dans le *cakra* dont on vient de décrire les aspects. Cette Mahātripurasundarī est grande (*mahatī*) [aussi] parce qu'elle est faite de conscience (*cidrūpiṇī*), que rien ne la circonscrit [320]. Elle est Tripurā car sa nature est celle du quatrième [principe qui rassemble tous les trois autres] [321] et elle est belle (*sundarī*) car elle est, par elle-même, universellement désirable. Étant telle, cette divinité qui est conscience (d')elle-même « doit être adorée » c'est-à-dire « réalisée » dans la méditation (*bhāvanīyā*) sous sa triple forme : suprême, etc., qu'on dira plus loin [322].

Après avoir dit les fruits de chacun des neuf *cakra*, le Trailokyamohana et les autres, lorsqu'on les envisage et les médite tels que leurs noms les font apparaître, [le YH] dit maintenant le fruit que procure le [*śrī*]*cakra* pris dans son ensemble :

TEL EST, DANS SA PARFAITE PLÉNITUDE, LE GRAND *CAKRA* QUI DONNE L'ÉTERNELLE JEUNESSE ET L'IMMORTALITÉ. //85//

paripūrṇaṃ mahācakram ajarāmarakārakam //85//

Il est en « parfaite plénitude » en tant que formé de l'ensemble des neuf *cakra* qui le constituent. C'est un « grand *cakra* », sa nature étant celle de la fulguration du grand *binducakra* au centre du *mahāyoni*, [le *cakra*] « Fait de toute félicité », masse de suprême splendeur de la fusion totale de la lumière et de la prise de conscience, avec l'ensemble de tout ce qui l'entoure [323]. Sa nature étant suprême, à
p. 102 la fois immanente au cosmos et transcendante, « il donne l'éternelle jeunesse et l'immortalité ». Éternelle jeunesse, car il est au-delà des trois temps. Et par conséquent immortalité, car il est affranchi de la naissance et de la mort. Celui qui a l'éternelle jeunesse et l'immortalité

319. Sur les *deva* en tant que lumière, cf. *supra*, p. 98, note 18 (Dī, p. 5).

320. *anāvaraṇa* : que rien n'entoure, donc que rien ne peut cerner ou voiler.

321. Antérieur (*purā*) au triple temps comme aux trois moments du processus cosmique, la Déesse dépasse et subsume toutes les triades. Cf. Dī, pp. 12, 67 (et notes *ad loc.*).

322. Au début du 3e *paṭala, śl.* 2-4.

323. *āvaraṇa* : le *cakra* entourant le *bindu* central.

est le suprême Śiva. [Ce *cakra*] donne[324] donc à celui qui en fait le culte la libération qui est acquisition de la condition du suprême Śiva, éternel, affranchi de la naissance et de la mort, transcendant le triple temps. //85//.

[Le YH, maintenant,] conclut [ce chapitre sur] la pratique du *cakra* :

AINSI A ÉTÉ DITE, Ô PARAMEŚVARĪ! LA PRATIQUE DU GRAND *CAKRA* DE LA DÉESSE TRIPURĀ, QUI PRODUIT LA LIBÉRATION EN VIE. //86//

evam eṣa mahācakrasaṃketaḥ parameśvari /
kathitas tripurādevyā jīvanmuktipravartakaḥ //86//

« Ainsi » : de la façon qu'on a dite. « De la déesse Tripurā » : telle qu'on l'a définie et caractérisée[325]. « La pratique du grand *cakra* » : c'est un grand *cakra* car sa nature est celle des trente-six *tattva*. [Il produit] « la libération en vie » : la libération de celui qui est encore vivant. Cette libération consiste à délier les liens : les huit entraves que sont l'aversion, etc.[326]. Qu'est-ce à dire? La pratique du *cakra* est la connaissance suprême venue de la suprême divinité [par transmission]
103 du suprême Śiva au maître spirituel[327]. Elle fait atteindre à celui qui a pris conscience intensément du Soi la réalisation de la nature du « Je » de Śiva (*śivāhambhāvabhāvanā*)[328] en détruisant par force tous les liens qui l'enserrent. //86//

Tel est premier [chapitre], « Pratique du *cakra* », de la Dīpikā sur le Yoginīhṛdaya rédigée par l'excellent yogin Amṛtānanda disciple de l'illustre et suprême yogīndra paramahaṃsa Puṇyānanda.

* * *

324. Littéralement : il est ce qui produit, il est la cause instrumentale : *kāraka*.
325. Notamment au *śl.* 6.
326. Cf. la citation Dī, p. 90.
337. Il s'agit de la transmission traditionnelle, allant de Śiva au maître spirituel par la succession des maîtres divins, « accomplis » et humains (*divyasiddhamānavaugha*) : cf. *supra*, p. 101, note 36, et introd., pp. 47-49.
328. Cf. *supra*, p. 177, note 316.

Deuxième chapitre

Mantrasaṃketa

104 Maintenant, dans l'intérêt des êtres entendants, [le Dieu] promet d'exposer la deuxième pratique, celle du mantra, avec le fruit qu'on en peut obtenir :

> Je te dirai maintenant la divine pratique du mantra. Celui qui la connaît devient semblable à Tripurā, maître du cercle des héros. //1//
>
> *mantrasaṃketakaṃ divyam adhunā kathayāmi te /*
> *yad vettā tripurākāro vīracakreśvaro bhavet //1//*

[Pratique] « divine » parce qu'apte à faire atteindre les suprêmes Śiva et Śakti, qui sont lumière et prise de conscience. « La pratique du mantra » : les mantras sont des rayons de lumière de la Conscience [1]. [Ils sont ainsi appelés car] ils sauvent l'adepte par la pensée [2]. Cette aptitude à sauver par la pensée [se trouve dans] des *vidyā* telles que la *saubhāgya* [3], nées du jeu [4] des phonèmes [au plan] de l'Étalée, parce qu'elles expriment cette [réalité essentielle qui est celle des dieux et des mantras]. C'est ce que dit la Saṃketapaddhati : « Ce dont le propre est de sauver par la pensée est appelé mantra ». « La pratique » : on a déjà vu ce que cela veut dire [5]. « Je te dirai maintenant » : Moi qui suis lumière, je te dirai, à Toi qui es prise de conscience, c'est-à-dire je t'amènerai à réaliser cela en ton cœur [6]. « Celui qui la connaît » : le connaisseur de cette pratique du mantra, celui qui sait cela, [devient] « semblable à Tripurā ». Il devient « maître du cercle des héros », c'est-à-dire le bienheureux suprême Śiva dans la totale fulguration de

1. *cinmarīcayaḥ* : le YH et Amṛt usent plutôt de ce terme (ou de celui de *marīci* seulement) à propos des Yoginī ou des organes des sens. Mais les mantras, comme les *āvaraṇadevatā* et comme les sens, viennent de la conscience et vont vers l'extérieur, comme des rayons émanant d'une source lumineuse. Cf. *infra*, p. 311, note 123.
2. *mananāt trāyante sādhakam* : glose traditionnelle du mot mantra.
3. C'est-à-dire la *śrīvidyā*.
4. *vilāsa* : cf. *supra*, pp. 120 et 162, notes 113 et 268.
5. *saṃketa* : cf. Dī, p. 13. *Supra*, pp. 104-105 et introd., pp. 60-61.
6. *hṛdayaṃgamatāṃ nayāmi* : cf. *supra*, p. 108, note 63.

la connaissance. Les héros, on en a déjà dit les caractéristiques [7]. Leur
p. 105 cercle, c'est leur ensemble, dont le Maître est le suprême Śiva. Qu'est-ce à dire ? — Que la destruction du filet de *māyā* par la suprême méditation (ou réalisation mystique : *parabhāvanā*) du secret du mantra primordial de la *śrīvidyā* que donne cette pratique du mantra [fait que l'adepte] s'identifie au suprême Śiva. //1//

[L'exposé de] la pratique du mantra commence par l'énumération des mantra [8] des neuf maîtresses des *cakra* (*cakreśvarī*), le Trailokyamohana, etc., présentés [au chapitre du] *cakrasaṃketa* :

> La première est *Karaśuddhikarī*, la deuxième *Ātmarakṣikā*, La troisième est la déesse *Ātmāsanagatā*, puis, après elle, //2// *Cakrāsanagatā*, puis *Sarvamantrāsanasthitā*, *Sādhyasiddhāsana* est la sixième. Ayant Māyā et Lakṣmī pour nature, suprême, //3// et nommée *Mūrtividyā* est la septième déesse. La huitième est la *vidyā Āvāhinī*, la neuvième est la suprême *Bhairavī*. //4//

karaśuddhikarī tvādyā dvitīyā cātmarakṣikā /
ātmāsanagatā devī tṛtīyā tadanantaram //2//
cakrāsanagatā paścāt sarvamantrāsanasthitā /
sādhyasiddhāsanā ṣaṣṭhī māyālakṣmīmayī parā //3//
p. 106 *mūrtividyā ca sā devī saptamī parikīrtitā /*
aṣṭamy āvāhinī vidyā navamī bhairavī parā //4//

Karaśuddhikarī (« Celle qui accomplit la purification des mains ») : selon notre formule [9] :

> « La purification considérée ici comme suprême de ses deux mains, qui sont des organes d'action impure, relevant du niveau de l'*ātmatattva* [10], consiste à réaliser mystiquement [leur] dissolution dans la Réalité pure »,

la purification, [consiste en cette] réalisation méditative/mystique (*bhāvanā*) des deux mains, qui, étant des organes d'action, se trouvent au niveau de la manifestation impure, comme dissoutes dans la Réalité pure (*śuddhatattvalaya*). Ce qui accomplit cela, c'est cette *vidyā*, car elle fait atteindre l'ipséité suprême (*parāhantā*). On dira en effet plus loin : « Elle est appelée 'Celle qui accomplit

7. Cf. Dī, p. 82.

8. C'est-à-dire des neuf *vidyā*, mantras féminins, des déesses présidant à chacun des neuf *cakra* constituant le *śrīcakra* : les *cakreśvarī*.

9. Citation du *śl.* 1.11 du Cidvilāsastava d'Amṛt. (NṢA, app., p. 323). D'après V. D., éditeur de ce texte, ce *śloka* manque dans la plupart des mss.

10. Amṛt revient plus loin sur la répartition des 36 *tattva* entre l'*ātmatattva*, le *vidyātattva* et le *śivatattva* : Dī, p. 272, où il cite une définition de ces trois *tattva* par le SvS.

la purification des mains' parce qu'elle purifie les organes d'action » (YH, 3.125, p. 315). Cette *vidyā* est la première, c'est-à-dire qu'elle est la maîtresse du Trailokyamohanacakra. Mais si les mantras *karaśuddhikarī*, etc., sont énumérés ici, comment se fait-il qu'on n'en donne pas l'extraction [11] ? C'est que celle-ci se trouve dans le Vāmakeśvaraśāstra [12] et, comme [le YH] vise avant tout à faire connaître les choses que l'autre traité n'avait pas dévoilées [13], on ne procède pas [ici] à l'extraction de ces mantras.

La deuxième [*vidyā*] est la « Protectrice du soi » (*ātmarakṣikā*).
107 Comme je l'ai dit [14] : « protéger du danger de l'ennemi qu'est la différenciation, telle est la suprême protection du soi », la deuxième *vidyā*, *ātmarakṣikā*, faisant atteindre la suprême ipséité, accomplit la protection du soi, — laquelle est aperception intuitive de la non-différenciation (*abhedapratīti*), — en le défendant contre le danger d'être vaincu par l'adversaire qu'est l'expansion de la différenciation. Telle est la deuxième *vidyā*, la « Protectrice du soi ». Elle est la maîtresse du deuxième *cakra*, nommé Sarvāśāparipūraka.

La troisième est la déesse « Qui se tient sur le trône du soi » (*ātmāsanagatā*). Selon notre formule [15] : « Le trône constitué par le soi, le *cakra*, le mantra et la déité manifeste la nature de Śiva », la *vidyā ātmāsanagatā* est la première des *vidyā* du quadruple trône. Elle est expérience — sous forme de la conscience qu'elle a d'elle-même — du *sādhaka*, du *cakra*, du mantra et de la *devatā*. Cette troisième *vidyā* est la maîtresse du troisième *cakra* nommé Sarvasaṃkṣobhakara [16].

Après elle, vient la quatrième *vidyā*, « Celle qui se tient sur le trône du *cakra* » (*cakrāsanagatā*), maîtresse du quatrième *cakra*, le Sarvasaubhāgyadāyaka [17]. Ensuite, « Celle qui a tous les mantras pour trône » (*sarvamantrāsanasthitā*). Cette cinquième *vidyā* se tient sur le trône [formé par] les mantras de toutes les *āvaraṇadevatā*, qui sont expansion des rayons de lumière de la Conscience (*cinmarīciprasaraṇa*) et ont pour caractéristique d'être pensée et
108 libération, comme on vient de le dire [18]. Cette *vidyā* est la cinquième maîtresse des *cakra* et se tient dans celui nommé Sarvārthasādhaka [19].

11. *uddhāra* : voir *supra*, p. 173, note 303.

12. Le NṢA (1.97 sq., pp. 96 sq.) donne en effet la formule des six premières *vidyā*, puis de la huitième et de la *śrīvidyā*. Ici, donc, seul l'*uddhāra* de la septième *vidyā* sera donné.

13. C'est ce que dit la Déesse dans la première stance du YH.

14. Citation du *śl.* 7 du Cidvilāsastava (NṢA, app., p. 323).

15. *Ibid.*, *śl.* 45 : c'est la dernière ligne de ce texte tel que l'a édité V. D. (NṢA, p. 328).

16. Cette *vidyā* est *HRĪṂ KLĪṂ SAUḤ*.

17. Selon J (*ad* VMT, 1.89-90 (p. 49), cette *vidyā* serait *HSAIṂ HSKLĪṂ HSAUḤ*.

18. Dī, p. 104.

19. Cette *vidyā* serait ?.

La sixième est « Celle qui a pour trône ce qui est à accomplir et ce qui a été accompli » (*sādhyasiddhāsana*). Selon la formule que voici : « Puissent les Mères de Kula [20] entourant Bhairavī dans leur plénitude, rayons de lumière de la Conscience, omniprésentes, demeurant dans les *pīṭha*, [me] protéger ! », ce qui doit être accompli (réalisé : *sādhya*), ce sont les *āvaraṇadevatā* nées d'une transformation des rayons de lumière de la Conscience, et qui, dans le sens de l'émanation, sont dans les sept *cakra*, du triangle [central] au lotus à seize pétales, ainsi que dans le carré. Elles sont ce qui doit être accompli (ou réalisé), leur nature étant celle même du processus de la manifestation [21]. On l'a dit ici même : « On aura l'émanation en allant du *navayoni* à la terre » (l. 77, p. 94). Ces [déités], qui doivent être « réalisées », le sont (*siddhāḥ*) au moment de la résorption, lorsqu'elles sont résorbées au cours du processus qui va du carré au *baindavacakra*. Cela aussi avait été dit au même endroit : « et la résorption, de la terre au *navayoni* » (*id.*, 77-78). L'accomplissement ici, c'est donc la résorption. On trouve cela aussi dans le Pratyabhijñāhṛdaya : « La Conscience, libre, est la cause de l'accomplissement de l'univers » [22]. Ainsi, cette sixième *vidyā sādhyasiddhāsana* a pour trône les *āvaraṇadevatā*, qui sont ce qui est à accomplir et ce qui est accompli : ce que l'on expérimente [23] dans les processus d'émanation et de résorption
p. 109 cosmiques. Elle est la maîtresse du sixième *cakra*, nommé Sarvarakṣākara.

« Ayant Māyā et Lakṣmī pour nature, suprême, nommée *mūrtividyā*, est la septième déesse ». L'extraction de cette *vidyā* n'est pas donnée dans le CŚŚ : on la donne donc ici : Māyā est le *bīja* de Bhuvaneśvarī ; Lakṣmī est le *bīja* de Śrī. Telle est sa nature et la manière dont elle est faite [24], [mais] à ces deux [*bīja*]-là s'ajoute *parā*. *Parā* est le *bīja* que la Parātriṃśikā a décrit [en disant] :

20. *kulamātaraḥ* : Ces Mères apparaissent ici comme des *āvaraṇadevatā* entourant la Déesse et à ce titre comme faisant partie de sa « famille ». Cette stance est de nouveau citée plus loin, Dī, p. 213, où Amṛt explique qu'il s'agit de *devatā* des éléments constitutifs du corps (peau, etc.), *kula* a alors le sens, nullement inhabituel, de corps.

21. Ces *devatā* sont réalisées ou « accomplies » en tant qu'elles apparaissent avec le mouvement d'émanation du *śrīcakra* et/ou qu'elles sont réalisées (= visualisées, créées mentalement) par la méditation créatrice, la *bhāvanā* de l'adepte pratiquant du *śrīcakra*, pratique spirituelle à la fois créatrice d'images et identifiante.

22. Aphorisme déjà cité, Dī, pp. 66, 87 et 100. Il affirme que la Conscience divine est l'unique cause de la manifestation cosmique, comme de la résorption.

23. *anusaṃdhīyamāna* : expérience, visualisation mentale, qui est celle du *sādhaka* dans la *bhāvanā* du *śrīcakra*.

24. *māyā* = *HRĪṂ*, et *parā*, qui s'ajoute aux deux autres, est *SAUḤ*, le *parābīja*. La *vidyā* est donc : *HRĪṂ ŚRĪṂ SAUḤ*.

« Ô Belle ! le cœur de ce qui a Bhairava pour soi est le troisième *brahman*. Il est uni, ô Femme aux belles hanches ! au quatorzième [phonème] et suivi de la fin du Maître des *tithi* »[25].

[Elle est « suprême »] parce qu'elle exprime la suprême [Réalité] (*parāvācakatvāt*)[26] et elle est faite de trois *bīja*[27], sa nature étant celle de Brahmā, Viṣṇu et Rudra. Cette *vidyā* est employée pour confectionner l'image (*mūrti*) de Mahātripurasundarī. C'est la septième. Elle est donc la maîtresse du septième *cakra*, nommé Sarvarogahara. La huitième *vidyā* est l'Invocatrice (*āvāhinī*). Selon notre propre formule[28] :

« Fixer ce qui relève du sujet connaissant intérieur, de la conscience propre, hors de celle-ci, dans la conscience de l'objet, par la voie des organes des sens, telle est l'invocation (*āvāhana*)[29]. Elle est communauté d'essence (*samarasatva*) »,

l'*āvāhinīvidyā* se caractérise par l'expansion vers l'extérieur du dynamisme de la Conscience (*saṃvitkalā*) fulgurant au centre du calice du lotus du cœur. Comme l'enseigne en effet un autre traité[30] : « le soi est lié au sens interne, celui-ci aux sens et ces derniers aux objets ». Telle est donc la huitième maîtresse du *cakra*, [celle du] Sarvasiddhipradā[31]. La neuvième est la suprême Bhairavī. Bhairavī est ainsi nommée parce qu'elle porte l'univers, étant la cause de sa conservation ; parce qu'elle le protège, étant l'intrument de la résorption, point d'aboutissement où il n'y a plus que la suprême Conscience ; et parce

25. Ce verset (*śl.* 9) de la PT donne l'*uddhāra* du *parābīja* ou *hṛdayabīja SAUḤ* : le troisième *brahman* est *S*, le quatorzième phonème, *AU* et « la fin du Maître des *tithi* », c'est-à-dire le dernier des seize phonèmes de Śiva, est le *visarga Ḥ*, d'où *SAUḤ*. On remarquera la présence ici de *SAUḤ*, *bīja* de la déesse Parā du Trika.

26. Ce qui peut (et doit d'ailleurs) s'entendre aussi comme : parce qu'il exprime — c'est-à-dire qu'il est le mantra de — Parā, la déesse suprême du Trika. Cf. *infra*, p. 311, note 125.

27. *HRĪṂ ŚRĪṂ SAUḤ*, comme on vient de le dire.

28. *śl.* 20 du Cidvilāsastava (NṢA, app., p. 324).

29. « Obtenir que [Śiva] se tourne vers vous avec complaisance, c'est l'invocation » dit la SP, 3.66 (vol. 1, p. 191). Dans la mesure où l'*āvāhana* est l'acte par lequel le dieu auquel on s'adresse est appelé par l'officiant à se tourner vers lui, il y a transfert de la Conscience divine vers ce qui pour elle est comme un objet et donc une manière de fusion entre ces deux plans, un transfert qui se fait à travers les sens de l'officiant. Le rite d'*āvāhana* peut aussi impliquer un mouvement de la conscience de l'adepte, identifié à la déité, vers l'icône utilisée.

30. Citation du commentaire (Bhāṣya) de Vātsyāyana sur les Nyāyasūtra, 1.1, 4.

31. Ou « donneur de tous les pouvoirs ». Ce *cakra* est généralement nommé Sarvasiddhimaya. Le Nityotsava, qui énumère ces huit *vidyā*, donne à la huitième la forme : *HSSRAIṂ HSKLĪṂ HSSRAUḤ*.

qu'elle le vomit, puisqu'elle est aussi la cause de la manifestation [32]. //2-4//

Mais pourquoi l'extraction de la *bhairavī*[*vidyā*], que ne donne pourtant pas le CŚŚ, n'est-elle pas donnée ici, alors que celle de la *vidyā* de la septième Cakreśvarī l'a été ? — A cela on va répondre.

ELLE EST APPELÉE AUSSI *MŪLAVIDYĀ*, SUBJUGATRICE DES TROIS MONDES. /

mūlavidyā tathā proktā trailokyavaśakāriṇī /

p. 111 La *mūlavidyā* [33] est la racine de l'univers. Elle fait connaître la suprême splendeur (*paraṃ tejas*), fusion totale de la lumière et de la prise de conscience, racine (*mūla*) de l'univers formé des trente-six *tattva* de Śiva à la terre — d'où son nom. C'est elle qu'on appelle *bhairavī*, et nulle autre. Comme l'extraction de celle-ci a été donnée là [34], elle ne l'est pas ici ; sans cela on la donnerait, comme pour la septième maîtresse de *cakra*. On dira [plus loin] : « avec la *mūla*[*vidyā*], il faut faire un *vyāpakanyāsa*, ô Parameśvarī ! » Elle subjugue le triple monde dont nous avons dit [35] les caractéristiques. Elle le soumet à son empire, dans l'émanation comme dans la résorption. //5//

Sans doute le sujet serait davantage à sa place à propos du culte, [le YH] dit cependant ici l'imposition des neuf *vidyā* maîtresses des *cakra*, en sautant, tel une grenouille [36], au-delà du sujet dont on est en train de traiter :

AINSI, Ô MAÎTRESSE DE *KULA*, CES NEUF ASPECTS [DE LA *VIDYĀ*] DOIVENT, AU MOMENT DU CULTE, ÊTRE IMPOSÉS AVEC ZÈLE, DANS LEUR ORDRE, PAR LE *SĀDHAKA*,

evaṃ navaprakārās tu pūjākāle prayatnataḥ //5//
etāḥ krameṇa nyastavyāḥ sādhakena kuleśvari /

« Ainsi » : tels qu'on les a dits, ces neuf aspects : ces [neuf] *vidyā*, maîtresses des *cakra*, [doivent être imposées] par le *sādhaka* adepte de ces *vidyā* et désirant obtenir lui-même la libération. « Maîtresse de
p. 112 *kula* » : *kula*, c'est [la famille] formée par l'objet à connaître, la

32. *viśvasya bharaṇāt... rakṣaṇāt... vamanāt* : explication traditionnelle fréquente du nom de Bhairava, appliquée ici à Bhairavī, c'est-à-dire à la Déesse. La *vidyā* de la suprême déité est évidemment la *śrīvidyā*.

33. La *bhairavīvidyā* est en effet la *mūlavidyā*, c'est-à-dire la *śrīvidyā* entière, aux quinze *akṣara*, dont l'extraction est en effet donnée par le NṢA, 1.111-118 (pp. 107-115) qui, toutefois ne la nomme pas *bhairavī*.

34. Dans le NṢA, 1.111-118.

35. Dī, p. 98.

36. *maṇḍūkaplutinyāyena* : comparaison traditionnellement employée quand il s'agit de sauter brusquement d'un sujet à un autre : en saut de grenouille.

connaissance et le sujet connaissant[37]. La Cidgaganacandrikā le dit : « Là où *kula*, qui est [l'ensemble des] objets de connaissance, du connaisseur et de la connaissance, va à la fin prendre son repos... »[38] : c'est de cela que, dans l'émanation et la résorption, elle est la maîtresse. La Révélation dit à ce sujet : « Comme l'araignée émet et reprend [son fil] »[39]. L'Ājñāvatāra dit de même : « C'est par sa seule et propre volonté qu'il émet et reprend en lui tout l'univers »[40]. « Au moment du culte » : lorsqu'on accomplit le culte, comme on le dira [dans le chapitre relatif à cette] pratique. « Avec zèle » : « le zèle, dit un autre traité, est un effort véhément pour obtenir ce que l'on désire »[41]. Conformément à cette formule, c'est en étant pénétré de foi (*śraddhāveśatayā*) qu'il faut imposer [les *vidyā*] dans l'ordre prescrit. //5-6//

Les emplacements de ces [impositions sont maintenant] dits :

SUR LE BOUT DES PIEDS, LES JAMBES, LES GENOUX, LES CUISSES, L'ANUS ET LE BOUT DU PHALLUS. //6//

pādāgrajaṅghājānūrugudaliṅgāgrakeṣu ca //6//

[Tout cela] est clair. //5-6//

37. *kula* : ce terme revient souvent dans le YH et la Dī (cf. index), ce qui est normal dans un ouvrage qui se rattache à la tradition du Kula et fait usage de sa terminologie (cf. Introd. pp. 35 sq.).

Outre l'usage déjà vu de *kula* pour désigner un *cakra* du corps subtil (ou l'énergie *kuṇḍalinī*, cf. Dī, p. 130), ce mot est employé pour désigner soit le corps, soit l'univers envisagé comme un corps, ou un ensemble ou groupement d'éléments. Au sens courant, en effet, *kula* désigne une troupe, un groupe, un assemblage, d'où une famille ou une communauté, ainsi qu'une maison (où vit une famille) et enfin le corps.

Ici, donc, et plus loin (p. 298), *kula* est interprété comme l'ensemble de la manifestation. Ailleurs (pp. 320, 357) *kula* sera défini comme « le corps formé des trente-six *tattva* », c'est-à-dire l'univers. A la p. 335, les *kulakaulikayoginī* sont expliquées comme « les sens qui font partie du corps, qui est *kula* ». *kula* serait ainsi à la fois le « corps » cosmique et le corps humain en tant qu'homologue de l'univers.

Il y a bien d'autres significations ou valeurs mystiques ou métaphysiques données à *kula* dans les divers systèmes de pensée tantrique — par exemple par Abhinavagupta (dans le PTv et le TĀ notamment).

38. Première ligne du *śl.* 72 de la CGC, que la récente édition de ce texte par Raghunatha Mishra (Varanasi, 1980) donne sous la forme suivante

meyamātṛmitilakṣaṇaṃ kulaṃ prāntato vrajati yatra viśramam /
tatpadaṃ tava turīyam ambike yanmahadbhir anupākhyam iṣyate //

« là où *kula*, qui est [l'ensemble des] objets de connaissance, du connaisseur et de la connaissance, va, à la fin, prendre son repos, c'est là, ô Mère, ton quatrième séjour, que même les plus grands ne sauraient exprimer ».

39. Muṇḍ Up., 1.1, 7.

40. Cf. Dī, p. 16 et *supra*, p. 109, note 68.

41. Cette formule serait tirée du Daśarūpaka de Dhanañjaya (xe s.), 1.20.

Il faut imposer sur le [*mūl*]*ādhāra* la *mūrti*[*vidyā*] et sur celle-ci placer l'*āvāhinī*. Avec la *mūla*[*vidyā*], il faut faire un *vyāpakanyāsa*[42], ô Parameśvarī! //7//

ādhāre vinyasen mūrtiṃ tasyām āvāhinīṃ nyaset /
mūlena vyāpakanyāsaḥ kartavyaḥ parameśvari //7//

p. 113 « Il faut imposer la *mūrti*[*vidyā*] sur le *mūl*[*ādhāra*] » : Chacun sait ce que sont les pieds, etc., [parties] extérieures [du corps]. Il ne s'agit donc ici que d'exposer la connexion [créée par le rite d'imposition] entre le *mūl*[*ādhāra*] et la *mūrti* [*vidyā*]. Dans l'*ādhāra*[, donc,] qui, on l'a déjà dit[43], est un lotus à quatre pétales, il faut imposer la *mūrti*, c'est-à-dire la *mūrtividyā*, la septième. Et, sur cette même *mūrti*, il faut [en outre] imposer l'*āvāhinī*[*vidyā*]. « Avec la *mūla*[*vidyā*], il faut faire un *vyāpakanyāsa*, ô Parameśvarī! » : « avec la *mūla*[*vidyā*] », c'est-à-dire avec la *vidyā* maîtresse du neuvième *cakra*, autrement dit la *Saubhāgyavidyā*. Le reste est clair. //7//

Ayant dit l'imposition des *vidyā* des neuf maîtresses des *cakra*, [le YH] dit l'imposition interne, qui se fait seulement en pensée[44], des neuf *cakra* qui leur servent de support :

Il faut [ensuite] concentrer sa pensée, dans les endroits précédemment indiqués : *akula*, etc., sur les neuf *cakra* déjà énumérés, en les associant à [leur] *cakreśvarī*. //8//

akulādiṣu pūrvoktasthāneṣu paricintayet /
cakreśvarīsamāyuktaṃ navacakraṃ puroditam //8//

« Dans *akula*, etc. » : dans les emplacements précédemment décrits[45] [dans le passage commençant par] « dans *akula*, dans ce qui est appelé *viṣu* ». « etc. » vise [les huit autres emplacements du corps subtil :] le feu, ce qui relève de l'énergie, le nombril, l'*anāhata*, le *viśuddha*, [le *cakra* de] la luette, celui d'entre les sourcils et celui de la
p. 114 lune[46]. On doit conc concentrer sa pensée (*paricintayet*) sur ces neuf

42. Cette imposition se fait en principe avec les deux mains sur tout le corps (cf. mon étude dans le BEFEO, LXVII, 1980, pp. 59 sq.).

43. YH, 1.25.

44. *cintālakṣaṇam* : « de type mental » : comme il s'agit d'une imposition interne — *antarnyāsa* — puisqu'elle se fait sur les *cakra* du corps subtil, qu'on ne peut évidemment pas toucher, l'opération est purement mentale, imaginée. Les *nyāsa* « externes » (sur le corps, des objets, etc.) se font en effet toujours avec un geste de la main (ou des mains) attouchant l'endroit où le mantra est déposé. Tous les *nyāsa*, même externes, ont, en fait, un aspect mental. Sur celui-ci, voir l'étude parue dans le BEFEO citée ci-dessus, note 42.

45. YH, 1.25-26.

46. Cf. Dī, pp. 39-40, *supra*, p. 127.

cakra, déjà énumérés au chapitre précédent relatif à la pratique du *cakra*, en les associant à leur *cakreśvarī*, c'est-à-dire à chacune des [déités] présidant à [chacun de] ces *cakra*. Qu'est-ce à dire? — Que « dans *akula* », dans le lotus rouge aux mille pétales situé à la racine de la *suṣumnā*, il faut méditer (*bhāvayet*) le *cakra* Trailokyamohana, présidé par Tripurā ; « dans le réceptacle du feu » (*vahnyādhāra*), lotus à quatre pétales, [on méditera] le *cakra* Sarvāśāparipūraka, présidé par Tripureśī ; « dans ce qui relève de l'énergie », dans le lotus à six pétales dont l'emplacement est celui du *svādhiṣṭhāna*, le *cakra* Sarvasaṃkṣobhaṇa, présidé par Tripurasundarī ; « dans le nombril », dans le lotus à dix pétales, le *cakra* Sarvasaubhāgyadāyaka, présidé par Tripuravāsinī ; « dans l'*anāhata* », lotus à douze pétales, dans le cœur, le *cakra* Sarvārthasādhaka, présidé par Tripurāśrī ; « dans le *viśuddha* », dans le lotus à seize pétales, le *cakra* Sarvarakṣākara, présidé par Tripuramālinī ; « dans [le *cakra* de] la luette », à la base du palais, dans un lotus à huit pétales, [on méditera] le *cakra* Sarvarogahara, que préside Tripurāsiddhi ; « entre les sourcils », dans un lotus à deux pétales, le *cakra* Sarvasiddhiprada présidé par Tripurāmbikā ; et « dans la lune », c'est-à-dire dans le *bindu*, au niveau du front, on doit méditer le *cakra* Sarvānandamaya, que préside Mahātripurasundarī. Voilà ce que cela signifie[47]. //8//

[Le YH, maintenant,] dit le nom des *vidyā* maîtresses des neuf *cakra* précédemment énumérés :

De celles-ci, je [te] dirai les noms, dans l'ordre : la première est la déesse Tripurā, la deuxième : Tripureśvarī. //9// La troisième, ensuite, est la déesse dite Tripurasundarī ; la quatrième, ô grande déesse ! est la déesse Tripuravāsinī. //10// La cinquième est Tripurāśrī, la sixième Tripuramālinī, la septième, Tripurāsiddhi, la huitième, Tripurāmbikā. //11/ Quant à la neuvième, c'est la grande Déesse, Mahātripurasundarī.

tāsāṃ nāmāni vakṣyāmi yathānukramayogataḥ /
tatrādyā tripurā devī dvitīyā tripureśvarī //9//
tritīyā ca tathā proktā devī tripurasundarī /
caturthī ca mahādevi devī tripuravāsinī //10//
pañcamī tripurāśrīḥ syāt ṣaṣṭhī tripuramālinī /
saptamī tripurāsiddhir aṣṭamī tripurāmbikā //11//
navamī tu mahādevī mahātripurasundarī /

47. Bhāskararāya, explique de son côté que les neuf *cakra* sont : *akula*, le réceptacle de *viṣu*, le *svādhiṣṭhāna*, le *maṇipūra*, l'*anāhata*, le *viśuddha*, l'*indrayoni* et l'*ājñā*. Ce sont là, dit-il, les emplacements où, après les avoir tracés (*ullikhya*), il faut imposer les noms de chacune des *cakreśvarī* et de chacun des *cakra*.

Les *mantra* à imposer sont du type : *AṂ ĀṂ SAUḤ Tripurāsahitatrailokyamohanacakrāya namaḥ*.

[Ce qui vient d'être dit] est clair. //9-12//

Mais ces *vidyā*, maîtresses des neuf *cakra*, suffit-il d'en faire l'imposition en les méditant (*bhāvanārūpena*) dans l'ordre, sous leur forme propre, chacune à sa place : au bout des pieds, etc., dans les [*cakra* corporels] *akula*, etc. ? — [Le YH] dit que non :

IL FAUT FAIRE LE CULTE DE CES [*VIDYĀ*] DANS L'ORDRE, DANS LE NONUPLE *CAKRA* PRÉCÉDEMMENT DÉCRIT //12//

pūjayec ca kramād etā navacakre purodite //12//

« Ces [déités] » : les maîtresses des neuf *cakra*, Tripurā, etc., énumérées plus haut, [il en faut faire le culte dans le nonuple *cakra*] « précédemment décrit » [quand le YH a dit :] « dans le Trailokyamohana [et autres] *cakra* »[48] : « Dans le nonuple *cakra* » : le mot [*cakra*] est au singulier pour marquer que ces [divers *cakra*] ne doivent pas être séparés les uns des autres ; ce qui signifie que [le culte des neuf *vidyā* doit être fait] dans les neuf *cakra* qui doivent être médités (*vibhāviteṣu*) en associant chacun d'eux à chacun des neuf emplacements [des *cakra* corporels], *akula*, etc. Il faut, ainsi, faire le culte [de ces *vidyā*] « dans l'ordre », c'est-à-dire *cakra* par *cakra*, en commençant par le Trailokyamohana[49]. //12//

p. 116 Mais le fait que ces [déités] sont au nombre de neuf exprime-t-il leur nature essentielle (*svabhāva*) ? — Non : c'est ce qui est dit :

Ô PĀRVATĪ ! LA PRIMORDIALE [QUI APPARAÎT] AINSI AU MOMENT DU CULTE SOUS NEUF ASPECTS [DIFFÉRENTS] N'EN A [EN RÉALITÉ] QU'UN SEUL, CELUI DE L'ÉNERGIE PRIMORDIALE QUI DONNE L'ÉTERNELLE JEUNESSE ET L'IMMORTALITÉ. //13//

evaṃ navaprakārādyā pūjakāle tu pārvati /
ekākārā hy ādyaśaktir ajarāmarakāriṇī //13//

Sur le corps, extérieurement, l'imposition se fait sous la forme d'un attouchement avec l'annulaire et le pouce joints pendant qu'est énoncé le *mantra* concerné. A l'intérieur du corps (*antaraṅgeṣu*), l'attouchement ne pouvant avoir lieu, cela se fait sous la seule forme de la pensée (*cintanarūpaiva*). Bhāskara cite à ce propos un passage de la Dakṣiṇāmūrtisaṃhitā disant : « Il faut imposer le *mantra* avec une fleur, avec l'annulaire, ou par la pensée », ce texte précisant que le *nyāsa* se fait avec des fleurs sur le corps (c'est-à-dire sur l'image) d'une divinité, avec l'annulaire sur l'emplacement prévu sur l'extérieur de son propre corps, et par la pensée sur l'emplacement prescrit à l'intérieur du corps — l'annulaire sous-entendant : l'annulaire joint au pouce (la *mahāmudrā*). Cf. l'article du BEFEO cité *supra*, p. 188, note 42.

48. YH, 1.82-84.

49. Il s'agit là apparemment d'une *pūjā* mentale où les neuf *cakreśvarī* sont adorées dans les *cakra* corporels et simultanément dans les neuf *cakra* du *śrīcakra* visualisés comme superposés les uns aux autres : une intériorisation du *śrīcakra* précéderait cette *pūjā* intérieure.

Elle est « primordiale » car elle est l'origine de l'univers, qui va de Śiva à la terre. C'est l'énergie primordiale, l'énergie — prise de conscience — du suprême Śiva primordial, qui est lumière, premier de tous les phonèmes. [Cette énergie,] n'ayant qu'un aspect au moment du culte suprême (*parāpūjākāle*) [50], est totalement fondue (*sāmarasya*) avec ce Śiva. Elle n'est toutefois pas telle lors du culte ordinaire (*aparāpūjākāle*) : elle est alors telle qu'on l'a dite, c'est-à-dire avec neuf aspects, divisée en neuf [déesses]. Elle donne ainsi à celui qui accomplit ce culte l'éternelle jeunesse et l'immortalité. Celui qui est éternellement jeune et immortel, on l'a dit [51], c'est Śiva : elle donne cette nature [au célébrant]. C'est ce qui sera dit ici même [plus loin] : « Ton culte, perpétuellement manifesté, s'établit en une triple division » (YH, 3.2, p. 219). //13//

Ce sujet secondaire terminé, on revient au thème principal [du chapitre] : la pratique du mantra (*mantrasaṃketa*) :

> La pratique du mantra de cette [énergie primordiale] peut prendre plusieurs formes. On ne peut la connaître que par la tradition et en suivant l'ordre où se succèdent les divers mantras. //14//

> *mantrasaṃketakas tasyā nānākāro vyavasthitaḥ* /
> *nānāmantrakrameṇaiva pāramparyeṇa labhyate* //14//

117 Il s'agit du mantra, c'est-à-dire de la *saubhāgyavidyā*, de cette suprême [énergie] en tant qu'elle se fond en une unique saveur avec le suprême Śiva (*paraśivasāmarasyarūpā*). Sa pratique ou explication [52], c'est l'enseignement de son sens caché. Et ses diverses formes, ce sont les six formes [de pratique mantrique] qu'on va dire tout de suite [53]. « Que par la tradition et en suivant l'ordre où se succèdent les divers mantras » : on ne peut la connaître qu'en suivant les diverses pratiques [mantriques] telles que celle de purification des mains, etc., que nous venons de voir. La connaissance n'en vient que par la tradition, c'est-à-dire selon la transmission traditionnelle qui, de degré en degré, descend de Śiva jusqu'au maître spirituel, et non autrement. Ceux qui, privés de cette tradition, sans enseignement traditionnel,

50. Cf. YH, 3.7-6 (pp. 223 sq.).
51. YH, 1.85, Dī, p. 101.
52. *saṃketa* : cf. Dī, p. 12 ; *supra*, p. 104, note 52.
53. Il est à noter que Bhāskara (Se, p. 99), expliquant que la pratique de la *vidyā* est sextuple, ajoute : « mais le mantra lui-même n'est pas unique. Il y a d'abord les six sens qu'on peut donner à un seul mantra. Mais il y a aussi divers mantras : *lopāmudrā*, *kāmarāja*, etc., et en outre les sens relevant de l'école de la *kādividyā*, ceux de la *hādividyā*, ou encore ceux utilisables dans les deux [écoles] » : on a là affaire à une interprétation tardive de la tradition (cf. *supra*, Introd., pp. 69-70).

s'acharnent à interpréter les lettres [d'un mantra] qu'ils se sont procuré par quelque artifice, n'en tireront rien de bon. Cela sera dit ici même :

« Ceux qui, privés de la tradition, s'enorgueillissent de leur seule science, comme ils transgressent la règle, les rayons de lumière [54] [de la Conscience] les égarent » (YH, 2.81, p. 213). //14//

[Bhairava] promet maintenant de [dire comment] se divise cette pratique du mantra que l'on vient d'apercevoir :

Cette [pratique] est sextuple, Maîtresse des dieux. Je vais te la dire, ô Sans-pareille !

ṣaḍvidhas taṃ tu deveśi kathayāmi tavānaghe /

p. 118 « Sextuple » : elle est sextuple dans la mesure où elle se divise en les six aspects qu'on va dire : le sens propre, etc. « Sans pareille », car elle n'a aucun des défauts que sont le fait d'être disciple d'un autre, etc. A Toi, énergie de prise de conscience qui es une portion de moi-même, moi qui suis lumière, je dis ce sextuple [sens].

On dit comment celui-ci se divise :

Il y a le sens littéral, le sens oral traditionnel, le sens intérieur, le sens *kaulika*, //15// puis le sens tout à fait secret, et enfin celui selon la plus haute réalité [55],

bhāvārthaḥ saṃpradāyārtho nigarbhārthaś ca kaulikaḥ //15//
tathā sarvarahasyārtho mahātattvārtha eva ca /

54. *marīci* : particule lumineuse, rayon de lumière. Ce terme, seul ou associé à *cit* (*cinmarīci*), est employé trois fois dans le YH et une douzaine de fois dans la Dī. Il est appliqué une fois aux mantras (Dī, p. 104, *supra*, p. 181, note 1). Les autres fois il désigne soit des divinités secondaires, les Yoginī notamment (2.81, Dī, pp. 213, 276, 339), en tant qu'elles émanent comme des rayons ou des particules de lumière, de la divinité. Soit encore, les organes des sens, qui sortent de la conscience comme des rayons pour prendre contact avec les objets (3.106, Dī, p. 294). Les deux notions se recoupent d'ailleurs, les Yoginī étant parfois assimilées aux organes des sens et considérées comme rassemblant en elles les qualités du sujet conscient, des objets à connaître et de la connaissance (Dī, pp. 213, 339, 387). On trouve l'expression *karaṇamarīcicakra*, roue des rayons (= des organes) des sens, dans J. *ad* TĀ, 3.166. Ces conceptions rappellent la doctrine du Krama, qu'Amṛt connaissait bien, comme en témoignent notamment les citations qu'il fait de la Cidgaganacandrikā.

55. Les *śloka* qui suivent : 17 à 80 (la plus grande partie de ce chapitre, donc) sont consacrés à l'exposé de ces six « sens » ou « significations » (*artha*) — interprétation symbolique, dirions-nous plutôt — de la *saubhāgyavidyā* ou *śrīvidyā*, où il s'agit non seulement de comprendre des significations, mais aussi d'apprendre des pratiques méditatives et de yoga basées sur ces interprétations et qui servent à se les assimiler. Ces *śloka* sont concis et obscurs. Ils ne font guère saisir en quoi consistent les six *artha*. Amṛt s'étend en commentaires explicatifs à leur sujet, mais sans être très clair. Malgré

Le sens [de ces deux lignes] est clair, ce qu'elles veulent dire devant être aussitôt exposé. //15-16//

[Le YH,] exposant de six façons le sens [de la *śrīvidyā*], dit d'abord le sens propre (*bhāvārtha*) :

SEUL LE SENS LITTÉRAL EST LE SENS MÊME DES SYLLABES [56], Ô PARAMEŚVARĪ ! //16//

akṣarārtho hi bhāvārthaḥ kevalaḥ parameśvari //16//

Les *akṣara* (syllabes) sont ainsi nommés car ils sont impérissables (*na kṣarantīty akṣarāṇi*), puisqu'ils sont ce qui exprime l'éternel suprême Śiva. Certes, ils apparaissent en se distinguant en gutturaux, labiaux, [etc.], mais, étant impérissables, ils ne périssent point. Leur sens est leur signification (*abhidheya*) [57], le sens littéral étant ici celui des quinze phonèmes (ou syllabes — *akṣara* —) constituant la *saubhāgyavidyā*. //17//

p. 119 Voici le sens de ces syllabes :

LE ROI DES MANTRAS, Ô CHÈRE ! EST SANS CESSE ENGENDRÉ PAR L'UNION DE ŚIVA ET DE ŚAKTI ET PAR CELLE DES YOGINĪ, DES VĪRA, ET DES VĪRENDRA. //17//

yoginībhis tathā vīraiḥ vīrendraiḥ sarvadā priye /
śivaśaktisamāyogāj janito mantrarājakaḥ //17//

l'aide que j'ai reçue du Prof. V. D., ainsi que du Pdt. N. R. Bhatt, je ne suis pas certain d'avoir toujours compris la Dī.

J., dans son commentaire du VMT, 5.24-33, cite le *śl.* 15-16 ci-dessus. Il indique en outre que les six *artha* relèvent, les deux premiers de l'*āṇavopāya*, les deux suivants du *śāktopāya*, et le *sarvarahasyartha* du *śāmbhavopāya*. Ce même *śl.* 15 est cité par Maheśvarānanda quand il commente le dernier verset de sa MM, ceci sans doute dans la mesure où le mot *mahātattvārtha* peut évoquer le *mahārtha* du Krama. Le Kulamūlaratnapañcakāvatāra, texte du Kubjikāmata, 3.8, met en correspondance les six *artha* et les six *adhvan* (cf. ci-dessus, p. 140, note 186).

56. Il est de la nature propre (*svabhāva*) des *akṣara*, dit Bhāskara (Setu, p. 100), de faire apparaître le sens. J., dans son Vivaraṇa sur le VMT, 5.33 (pp. 136-7), dit que le *bhāvārtha* est le sens des syllabes de la *vidyā* « tel que peut vouloir l'exprimer celui qui la profère » : *yadṛk vivakṣitam akṣarārthamātram* — le sens littéral, en quelque sorte. Mais, comme nous le verrons, il s'agit en réalité d'un sens symbolique complexe attribué aux divers éléments syllabiques constituant la *śrīvidyā*, sens que l'adepte peut être capable d'appréhender dans la mesure où il a reçu l'enseignement de la tradition communiqué par son maître spirituel.

On sait que le problème de l'intention significatrice dont les mantras védiques peuvent être porteurs (*vivakṣitavacana*) s'était déjà posé à la Mīmāṃsā, cf. Śabarabhāṣya, I.2, 4. Sur la question du sens, ou de l'absence de sens, des mantras et sur celle de leur intentionnalité, on pourra se reporter aux études rassemblées par H. P. Alper : *Understanding Mantras* (Albany : SUNY Press, 1988).

57. *abhidheya* : « ce qui est à exprimer », donc le sens ou la signification d'un mot. Chez les grammairiens, ce terme sert à gloser *artha* (Mahābhāṣya, II, 1, 51, 4), ce qui peut expliquer le recours à la même glose, ici, par Amṛt.

« Les Yoginī » : [les êtres] qui sont en conjonction (*yoga*), en union éternelle, avec Śiva, ce sont les Yoginī. Ce sont : Bhāratī, Pṛthivī et Rudrāṇī[58], leur nature étant celle de la volonté, la connaissance et l'activité, [toutes trois] relevant de l'énergie de prise de conscience (*vimarśaśaktyaṃśa*). « Les *vīra* » (les héros) : on a déjà vu[59] le sens de ce mot. Ils sont éternellement associés à ces Yoginī. Ce sont Brahmā, Viṣṇu et Rudra, dont la nature est celle de Vāmā, Jyeṣṭhā et Raudrī, et qui relèvent de l'aspect de lumière (*prakāśāṃśa*) [de la déité]. Ils sont les auteurs de l'émanation, de la conservation et de la résorption cosmiques[60]. « Les rois des héros » (*vīrendra*) transcendent le plan de l'émanation, de la conservation et de la résorption. Leur rôle relève de l'indicible[61]. Leur nature est celle de Śāntā et Ambikā. [Dans la *vidyā*] c'est eux que dénotent les trois *kāmakalā* situées à la pointe des trois *bīja*, avec lesquelles s'achève la triple union de Śiva et Śakti [qui a lieu dans la *vidyā*][62]. C'est par ces quatre unions[63], qu'expriment ou dénotent (*abhideya*) ces phonèmes [de la *vidyā*], ainsi que par l'union — c'est-à-dire la coalescence — de Śiva et Śakti que le Roi des mantras — la *saubhāgyavidyā* — [ainsi nommé] parce qu'il est supérieur à tous les mantras, est né, qu'il est engendré. [Selon la règle de Pāṇini[64], en effet] « le suffixe *kta* (= *ta* : verbal passé passif — ici *janitā*) vaut pour exprimer une action incipiente ». Ainsi, le mantra est-il engendré, apparaît-il, même si, en vérité, il s'agit d'une réalité éternelle. Cette signification (*artha*), je l'ai développée ainsi dans le Saubhāgyasudhodaya :

p. 120 « [Voici que] naît cette Mère, la grande *vidyā*, [lieu] unique de repos d'une quadruple transmission[65], génitrice du [dieu] aux quatre faces, etc., donnant

58. Ce sont les trois énergies premières de Śiva. Elles se situent donc sur un plan très élevé, comme le souligne leur rattachement direct à l'énergie de prise de conscience, dont elles sont une « portion » : *vimarśaśaktyaṃśa*. Elles sont associées aux dieux Brahmā, etc., qui, eux, sont du côté de la lumière (*prakāśa*), pour engendrer les trois parties de la *vidyā* et les phonèmes qui la composent : c'est ce que décrit la citation du Saubhāgyasudhodaya qui va suivre.

59. Dī, p. 82.

60. On retrouve ici avec quelques variantes les triades et le jeu des énergies que nous avions vus précédemment à propos du *śrīcakra* (YH, 1.36, sq.), mais ici c'est la *śrīvidyā* qui est engendrée.

61. *anākhyādhikāriṇaḥ* : c'est-à-dire du plan le plus élevé.

62. *śivaśaktimithunatrayasamaṣṭirūpaḥ* : comme l'indique le Saubhāgyasudhodaya cité p. 61, avec les *vīrendra*, on a l'union de Śiva et Śakti et cela correspond aux trois *Ī* des *HRĪṂ* terminant chacun des trois *bīja* de la *śrīvidyā*.

63. Celles des Yoginī, des *vīra*, des *vīrendra* et de Śiva/Śakti.

64. Pāṇini, 3.4, 71 : *ādikarmaṇi ktaḥ*.

65. Les « quatre » (= 3 + 1) parties de la *vidyā* sont mises en correspondance avec les quatre *anvaya/āmnāya* : les quatre « transmissions » du Kula, formant quatre voies différentes, mais qu'on voit ici réunies dans un texte qui, par principe, ne peut relever

le fruit de la quadruple voie. Ayant animé ses deux portions : la voyelle *A* et la prise de conscience[66], l'une et l'autre quadruple, elle produisit les quatre paires formées par Vāmā, etc., et par la Volonté, etc.[67]. Brahmā relève de Vāmā, cependant que l'énergie de Bhāratī est la Volonté. Leur union, c'est l'émanation, le premier *bīja* : *vāgbhava*. Viṣṇu relève de Jyeṣṭhā et Viśvambharā[68] est [énergie de] connaissance. Leur union forme le *dakṣiṇānvaya*. C'est le *bīja* médian, le *kāmarāja*. Lorsqu'elle a Raudrī pour nature, c'est Rudra [qui est présent]. Elle est alors faite d'[énergie d']activité. Son énergie est Rudrāṇī. Ce couple est le troisième *bīja*, protecteur du *paścimāmnāya*. Quand sa forme propre est Ambikā, [on a] Śambhu, dont l'énergie a Śāntā pour nature. Ce couple de Śiva et Śakti doit présider au quatrième [courant,
. 121 l']*uttarāmnāya*. Ainsi naît cette suprême *vidyā* faite de *mātṛkā*[69] [relevant] de la Voyante[70], dont la nature est celle des quatre transmissions et que forment les couples, eux-mêmes divisés en quatre, du Sans-Égal et de l'Énergie »[71].

« L'émanation, c'est le *pūrvāmnāya*. Telle est la nature du *vāgbhavabīja*, lequel [est aussi] triple : divisé selon l'émanation, la conservation et la résorption, il a pour forme celle d'une triple émanation. Brahmā, dans ce cas, est émanation-émanation : il y préside et son énergie est Bhāratī. C'est là ce que dénote *HA*[72] qui lui-même est ce qui exprime Śiva et Śakti. Ce sens de *HA*, ici, résulte de sa conjonction avec son énergie, la lettre *SA*. Dans le cas de l'émanation-conservation, c'est Viṣṇu qui agit. Son énergie est Viśvambharā.

que de l'une d'elles. On peut toutefois voir dans le dieu à quatre faces : Brahmā, et, dans les quatre voies, les quatre *puruṣārtha* : *dharma*, etc.

66. *vimarśa*, c'est-à-dire *HA*. On a donc le premier et le dernier phonème.

67. Les quatre paires sont : Vāmā et l'énergie de volonté, Jyeṣṭhā et celle de connaissance, Raudrī et l'activité, Ambikā et l'énergie *śāntā*, énumérées dans les quatre stances qui suivent. On a déjà vu le jeu de ces couples à propos du *śrīcakra* (YH, 1.36-40). Le même jeu d'énergies produit *cakra* et *vidyā*, puisque ce sont deux formes de la même Réalité.

68. « Celle qui porte tout » = la terre.

69. C'est-à-dire de phonèmes sous leur forme d'énergie, laquelle se trouve plus spécialement au niveau de *paśyantī*.

70. Nous avons vu plus haut (1, 38, p. 55) que la Volonté et Vāmā sont au niveau de *paśyantī*.

71. Brahmā, etc., sont du côté du Sans-Égal (*anuttara* = *A*) ou de la lumière (*prakāśa*), alors que la Volonté, Bhāratī, etc., sont du côté de l'énergie, sont *vimarśāṃśa*. C'est ainsi que ces deux séries de quatre *aṃśa* peuvent former quatre couples. Cf. Dī, pp. 55-6.

On notera aussi la correspondance entre les quatre « parties » de la *vidyā* et les quatre *āmnāya*, dont le dernier (*uttara*), le plus haut, correspond à la *vidyā* tout entière. La correspondance entre les quatre *āmnāya* et *sṛṣṭi*, *sthiti*, *saṃhāra* et *anākhya* se trouve dans la Saṃketapaddhati que cite Vidyānanda dans son ArthaR. sur le NṢA (p. 65), où il met en correspondance les *āmnāya*, les quatre mouvements cosmiques et les parties du *cakra*.

72. Dans les 12 *śloka* qui suivent, les phonèmes constitutifs des trois *bīja* de la *vidyā* sont énoncés ; chaque *bīja*, en même temps, est mis en correspondance avec l'émanation, la conservation ou la résorption cosmiques. Comme pour le *śrīcakra* (Dī, p. 93), un des trois mouvements cosmiques domine dans un des *bīja*, mais tous les trois sont présents en chacun.

Viṣṇu est ce que signifie la lettre *KA* et la lettre *LA* désigne son énergie[73]. Lorsque la divinité qui préside est Rudra, dont la *śakti* est Raudrī, on est alors dans l'émanation-résorption. Les deux lettres, *HA* et *RA* désignent ici ces
p. 122 deux [déités], *RA* étant Rudra. Étant en contact avec la lettre initiale de Rudra, la lettre *HA* désigne ici Raudrī, qui est son énergie. Le phonème toutefois qui prévaut ici[74] est celui de l'énergie parce qu'il devient le germe phonique de l'énergie (*śaktibīja*), auquel président Śiva et Śakti et qui, triple, est ce qu'on nomme conscience réalisatrice[75]. La Kāmakalā est dynamisme intense. Elle est faite de quatre [éléments] : son corps est rouge, blanc et mêlé, le *bindu* étant rouge, l'énergie, blanche et Śambhu étant l'unification des deux précédents »[76].

« Le deuxième *bīja*, de façon analogue, est conservation. Sa nature est celle du *dakṣiṇāmnāya*. Les mêmes *devatā* s'y trouvent. Elles s'y divisent de même en émanation, conservation, etc. Là, entre les lettres *KA* et *LA*, se tient le phonème *HA*[87], dont la nature est conservation. Il brille là, son aspect étant essentiellement conservation, sous la forme d'Ambikā, la Conscience ».

« Il en va de même avec le troisième [*bīja*] dont la nature est résorption et où l'on a le *paścimāmnāya*. Les *devatā* correspondant à la résorption, l'émanation, etc., y sont les mêmes. Dans l'émanation, l'énergie [y] prédomine de façon déterminée : c'est qu'il s'agit du *śaktibīja*. Dans la résorption-manifestation, l'énergie [en effet] brille en elle-même, étant intérieure à Śiva ».

p. 123 « Avec le quatrième *bīja*, fait des trois [autres], dont la nature est celle de l'*uttarānvaya*, qui est indicible, Śiva et Śakti demeurent tous deux éternellement, ayant atteint une fusion totale. Cette Mère, formée du groupement des neuf *nāda*[78] et dont la nature est celle des neuf couples de phonèmes[79] de la *śrīvidyā*, divisée qu'elle est en émanation, etc., se déploie [alors] comme la [parole] nommée médiane. Les éléments subtils, son, contact, forme, saveur, odeur, étant [mutuellement] pénétrants et pénétrés, se divisent en quinze[80].

73. On a donc : *HA SA KA LA* : le premier *bīja*.

74. *HA* prévaut parce qu'il vient en premier puisqu'il s'agit de former *HRĪṂ*, qui est essentiellement un germe phonique de l'énergie.

75. *saṃjñāna* : dans la mesure où *saṃjñāna* est, pour les grammairiens, la réalisation d'un sens, sans doute peut-on traduire ainsi, ici, ce mot. Mais je ne suis pas sûr de la valeur de ma traduction.

76. Il s'agit ici du *Ī de HRĪṂ* qui, dans la figuration de la Kāmakalā, est noté dans la graphie d'origine ancienne à trois points : .·., donc à trois *bindu* (l'un d'eux, blanc et rouge comptant pour deux). Voir Dī, p. 131, *infra*, p. 202, note 99.

77. Le deuxième *bīja* de la *śrīvidyā* est en effet *HA SA KA HA LA HRĪṂ*.

78. Vidyānanda (Artharatnāvali *ad* NṢA, 1.12, pp. 34-37) distingue neuf *nāda* en *madhyamā*. La liste en est donnée par la Saṅketapaddhati dans un passage cité plus loin, Dī, pp. 192-3. L'ArthaR. compte huit *nāda*, plus les huit pris ensemble, ce qui fait neuf. Voir également le KKV, 26-27.

79. Il s'agit de *A* et *HA* mentionnés au 2ᵉ *śloka* de cette citation (Dī, p. 120, *supra*, p. 113, notes 68, 69 : chacun est quadruple, ce qui fait huit et, si on les prend ensemble, neuf. La *śrīvidyā* elle-même, comme on l'a vu dans les *śloka* précédents, est divisée en neuf couples puisque *sṛṣṭi*, *sthiti* et *saṃhāra* se trouvent dans chacun des trois *bīja* qui la composent.

80. Si on admet que dans chacun des cinq éléments subtils, odeur, saveur, forme, contact et son, il y a successivement 4, 3, 2 et un des autres éléments, on en a au total

124 Au nombre de quinze sont aussi les *tithi*. Les Nityā, au nombre de seize, sont aussi de la même sorte. Cette *vidyā*, prise dans son ensemble, est faite de phonèmes de ce même nombre. Elle les englobe et pénètre tous. Ainsi, lorsque, dans l'émanation, etc., elle se déploie par le moyen des parties qui la composent, c'est-à-dire des syllabes, elles-mêmes divisées en voyelles, consonnes et *bindu*, elle en vient à être divisée en trente-six et faite des trente-six *tattva*[81]. Cette Mère alors s'accomplit. La *vidyā*, [donc], cette Mère faite de l'octuple *mātṛkā*, étant quadruple de nature, se trouve, par les divisions [obtenues en la prenant] dans ses parties et dans son ensemble, faite des *tattva*, *bīja* et *pīṭha*, tout en ayant la nature des quatre *anvaya* »[82].

On dit ce que signifie le quatrième mantra[83] :

AINSI FAITE, EMPLIE DE LA JOIE DE LA SUPRÊME FÉLICITÉ, LA DÉESSE, VIBRATION [PRIMORDIALE], BELLE PAR NATURE, UNE FOIS CONNUE, EST LIBREMENT ADORÉE. //18//

tanmayīṃ paramānandananditāṃ spandarūpiṇīm /
nisargasundarīṃ devīṃ jñātvā svairam upāsate //18//

« Ainsi faite » : telle qu'elle est exprimée par le quatrième mantra, formée [donc, comme lui] par la réunion des trois *bīja* qui sont les *vācaka* des trois couples (*mithunatraya*) de Bhāratī, etc., et de Brahmā, etc. « Emplie de la joie de la suprême félicité » : pleine de la suprême félicité fulgurante de la fusion totale avec le suprême Śiva. « Vibration [primordiale] » (*spandarūpiṇīm*) : dont la propre surabondante omniprésence (*vibhava*) est manifestée sous la forme de la « vibration » des trente-six *tattva*, de Śiva à la terre. « Belle par nature »[84] : qui est l'objet du suprême amour[85], comme étant le Soi en tous les êtres vivants. [Cette] Déesse, la grande Tripurasundarī, suprême, dont la nature propre est fusion totale de la lumière et de la prise de conscience, « une fois connue » comme étant son propre soi[86], « est

quinze. Voir plus loin, Dī, p. 141, où ce sont les éléments grossiers qui s'interpénètrent de cette façon (qui est exposée pp. 149-150). Cf. aussi KKV, 15.

81. La *vidyā*, en effet, compte trente-six signes si on y distingue les voyelles, les consonnes (séparées de leur voyelle d'appui) et les trois *anusvāra*. Elle a trente-six *tattva* en tant qu'identique à la manifestation cosmique.

82. La citation qui se termine ici correspond aux *śl.* 1 à 25, c'est-à-dire à la totalité du 2e *prapañca* du Saubhāgyasudhodaya d'Amṛt. (NṢA, app., pp. 311-313.

83. Le sens (*artha*) est ce que représente et évoque la *vidyā* prise dans son ensemble (ce qui s'appelle ici « le quatrième mantra »). C'est la façon dont il faut se représenter et méditer les valeurs symboliques attachées à ses parties constituantes. La *vidyā*, dans son ensemble, n'est rien d'autre que la Déesse elle-même dans la beauté de sa joie et palpitation cosmiques.

84. *nisargasundara* : expression déjà employée par le YH, 1.50, où Amṛt (Dī, pp. 65-6) la glose : beauté spontanée, intrinsèque (*svabhāvasundaram*).

85. *paramapremāspada* : cf. Dī, p. 99, *supra*, p. 176, note 314.

86. La Déesse sous sa forme de *vidyā* doit être connue comme étant la Déesse elle-même : *svātmā*.

librement adorée »[87] : en agissant en toute liberté, en étant libre de sa conduite. On le dira [ici même plus loin] : « Il faut l'adorer en toute liberté de pratique » (YH, 3.164, p. 353)[87]. //18//

[Maintenant] est dit ce que signifient les soms mêmes[88] composant le mantra :

Étant pensée formée du connaisseur et de la connaissance, [elle est la suprême énergie] en tant que mantra. [Il faut la méditer comme étant] dans le *brahman* éternel, sous la forme de l'interaction unifiante de Śiva et Śakti, au lieu où [Śiva] adhère au flot de son expansion, [œuvre] indraïque [qui n'est pour lui] qu'un trait secondaire.

śivaśaktyākhyasaṃghaṭṭarūpe brahmaṇi śāśvate /
tatprathāprasarāśleṣabhuvi tvaindropalakṣite //19//
p. 126 *jñātṛjñānamayākāramananān mantrarūpiṇī* /

« L'interaction unifiante (*saṃghaṭṭa*) de ce qui est Śiva et Śakti », c'est la totale fusion de la lumière et de la prise de conscience que sont Śiva et Śakti. Sous cette forme, [la *vidyā*] se trouve « dans le *brahman* », ainsi nommé parce qu'il a pour qualité de rendre ferme, solide, d'accroître. Selon les grammairiens, en effet, la racine *BṚH* s'emploie pour marquer l'accroissement[89]. Il est le Soi présent en tous les êtres vivants. Il est « éternel » car il détient en lui le passé comme l'avenir. « Au lieu où [Śiva] adhère au flot de son expansion » : le mot « son » (*tad*) se réfère à ce qui est lumière (donc à Śiva). La Bhagavad-Gītā dit en effet : « *Oṃ tat sat*, telle est la triple désignation du *brahman* » (BhG, 17.23). L'expansion de ce Śiva qui est lumière est l'énergie de prise de conscience. Celle-ci se répand comme la lumière d'une lampe. Elle le fait en se transformant (*pariṇāma*) en les trente-six *tattva*, et [le lieu où Śiva] adhère à elle, c'est là où Śiva, tel qu'on l'a défini, s'arrête. C'est le lieu, l'endroit de son repos. La Révélation dit à ce sujet : « Tout ce qui est, certes, est *brahman*... » (Chānd. Up., 3.14, 1).

p. 127 [De cette cette expansion,] « l'œuvre indraïque (est) un trait secondaire » : comme [selon les lexicographes,] « la racine *id* connote la

87. La liberté laissée à l'adepte paraît être également affirmée par le *śl.* 3.199. Mais Amṛt n'explique guère en quoi cette liberté peut consister : sans doute en offrande de tout ce qui peut aider à la « fusion » de l'adorateur et de la diviniré : fleurs, parfums, alcool, etc.

88. *mantraśabdārtham* : *śabda* sans doute au sens de son possédant un certain sens (*arthaviśiṣṭaśabdaḥ*).

Le *bhāvārtha*, a-t-on dit plus haut (*śl.* 16, p. 118), est le sens même des syllabes ou phonèmes (*akṣarārtha*) de la *vidyā*. Le YH l'expose dans les *śl.* 19 à 25. Ce passage et son commentaire par Amṛt forment un des morceaux les moins clairs de notre texte.

89. *bṛha vṛddhau* (cf. Bhāṣāvṛtti, de Puruṣottamadeva, 735).

suprême souveraineté »[90], Indra possède la souveraineté suprême. La Révélation dit à ce propos : « Indra, grâce à ses puissances magiques (*māyābhiḥ*), prend diverses formes »[91]. L'action accomplie dans ce contexte est celle d'Indra, [que Śiva n'a que] pour caractéristique secondaire. En effet, comme pour le corbeau sur la maison de Devadatta[92], l'activité d'émettre, etc., l'univers n'est pour lui qu'une caractéristique secondaire et non une qualité fondamentale et essentielle (*svarūpadharma*). « Dans l'éternel », fusion totale de la lumière et de la prise de conscience, qui produit l'émanation, la conservation et la résorption de l'univers, qui est le Témoin (*sākṣin*) ; dans ce lieu ou sujet (*viṣaye*) qu'est le Soi suprême, ayant pris conscience de sa souveraineté sur l'abondance de la nature créatrice (*prakṛti*), [là, il faut la méditer comme étant la suprême énergie] sous la forme du mantra. Elle est en effet une protection (*trāṇāt*) que caractérise la réalisation (*bhāvanā*) de cet aspect [cosmique de la Réalité]. Elle est en outre une pensée (*mananāt*) que marque une attention parfaite renforçant la concentration de l'esprit sur le sujet conscient, cette pensée ayant pour nature celle à la fois de la connaissance et du sujet connaissant[93]. Qu'est-ce à dire ? — Que [la suprême énergie] est le grand mantra qu'on désigne comme « le quatrième », car, selon l'interprétation traditionnelle du mot mantra, elle sauve son *sādhaka* en prenant cette forme même au moyen d'une pensée dont le domaine propre est la lumière suprême dont nous venons de voir les caractéristiques. //19-20//

128 Mais quelle est donc le trait caractéristique particulier de cette [énergie sous la] forme du quatrième mantra que nous venons de définir ? — [Le YH] dit :

La suprême Énergie est la mère de ces [déités] prises dans leur ensemble. //20//

teṣāṃ samaṣṭirūpeṇa parāśaktis tu mātṛkā //20//

Comme on l'a dit [au *śl.* 18], elle est « ainsi faite » : c'est la suprême Énergie — ayant pour trait caractéristique d'être formée de l'ensemble de l'émanation, etc. Elle est [la mère] de Brahmā, etc., Bhāratī, etc.

90. *idi paramaiśvarye* (*ibid.*, 63).

91. RV, VI.47,18 et BĀU, II,5,19.

92. Si on désigne la maison de Devadatta en disant : « Voyez, c'est celle sur laquelle un corbeau est perché », cet oiseau, qui n'a fait que s'y poser, n'en est pas une qualité essentielle, il n'est qu'une caractéristique temporaire, secondaire — un *upalakṣaṇa* — de cette maison.

93. Je ne suis pas certain d'avoir exactement saisi et rendu le sens de ce passage.

Elle n'est rien d'autre [94] que l'énergie suprême. Selon ce qu'enseigne la Révélation :

« On ne Lui connaît ni tâche ni organe des sens. Nul n'est égal à Lui, ni supérieur. Son Énergie suprême est révélée comme diverse. Son savoir est inné, comme sa force et son activité » (Śvet. Up., 6.8),

ce n'est rien d'autre que la Mère suprême. Comme nous l'avons dit [95] :

« La Déesse, étant faite de la totalité du son non-frappé, pense (*māti*). Sa nature étant totalement transcendante, elle sauve (*tarati*). Et, comme elle parle (*kāyati*) sous la forme de la diversité des noms, [elle est] la Mātṛkā » [96],

p. 129 la suprême Mātṛkā s'active sous la forme de la Voyante, la Médiane et l'Étalée. La Révélation dit à ce sujet :

« La Parole est mesurée en quatre quarts que connaissent les brahmanes doués d'intelligence. Trois demeurent cachés et immobiles. Les hommes parlent le quatrième [quart] de la Parole » (RV, I.164, 45, trad. L. Renou).

p. 130 Il faut entendre par là que ce qu'exprime le quatrième mantra, formé qu'il est par la compénétration des [dieux] Brahmā, etc., et des [déesses] Bhāratī, etc., est la fusion totale de la lumière et de la prise de conscience qui se déploie sous la forme de la Voyante, de la Médiane et de l'Étalée. //20//

N'a-t-on pas dit [plus haut] que la suprême [Énergie] elle-même, sous la forme de la totale fusion des lettres *A* et *HA*, est ce que désigne le mot « quatrième » et ce qu'on nomme plus précisément « quatrième mantra » [97] ? — Mais, ces deux phonèmes, où se trouvent-ils dans le

94. *tur avadhāraṇe*, dit Amṛt (1.4), glosant le *tu* du *śloka* 20 : « *tu* [est employé ici] dans un sens de restriction » — *tu* a la valeur de *yāvat* ou de *eva* : la *vidyā* n'est qu'énergie suprême et rien d'autre.

95. Citation du Saubhāgyasudhodaya, *śl.* 6 (NṢA, p. 306), qui joue sur les trois syllabes du mot *mātṛkā*.

96. La *śrīvidyā*, prise dans sa totalité, est identique à l'énergie elle-même en tant que celle-ci est Parole (*vāc*). Elle contient en elle aussi bien tous les niveaux de la parole que — étant elle-même la suprême Déesse — toutes les déités et énergies divinisées présentes dans le *śrīcakra*, qui a lui aussi la même nature et la même valeur : il est spatialement ce que la *vidyā* est phoniquement.

97. *A* et *HA* en effet représentent Śiva et Śakti. C'est donc d'eux que naît la *vidyā* (cf. citation, Dī, p. 119) : elle est leur union même (*śl.* 19-20). *A* et *HA* et le « quatrième mantra » (= la *śrīvidyā* entière) sont donc équivalents. Mais on trouve les lettres *A* et *HA* dans les trois « blocs » de la *śrīvidyā*, d'où la question posée : desquelles de ces deux lettres s'agit-il exactement ? La réponse sera : 1°) dans la Dī, pp. 130-132 sur le *śl.* 21, qu'il s'agit d'une forme symbolique de ces phonèmes se référant à un diagramme particulier ; 2°) *śl.* 22-24 et Dī, pp. 132-134, du *HA* formant la quatrième syllabe du deuxième bloc du mantra et du *A* associé à *S* formant la première syllabe du troisième *kūṭa* de la *vidyā*.

mantra ? — Quelle relation [particulière] entretiennent ces phonèmes du mantra avec la suprême [Énergie] qu'ils expriment ? — [Le YH répond] en disant :

SE TENANT ENTRE LE *BINDU* MÉDIAN ET LE *VISARGA*, LA SUPRÊME [ÉNERGIE], SOUS SA FORME LOVÉE, A POUR IMAGE REFLÉTÉE ESPACE ET *KALĀ*. //21//

madhyabinduvisargāntaḥ samāsthānamaye pare /
kuṭilārūpake tasyāḥ pratirūpe viyatkale //21//

« Sa [forme] » : [celle] de la suprême [Énergie] « qui se tient entre le *bindu* médian et le *visarga* » : le *bindu* médian est le *bindu* supérieur. Il est totale fusion des lettres *A* et *HA*. On le nomme *kāma*. Cela est dit dans le KKV :

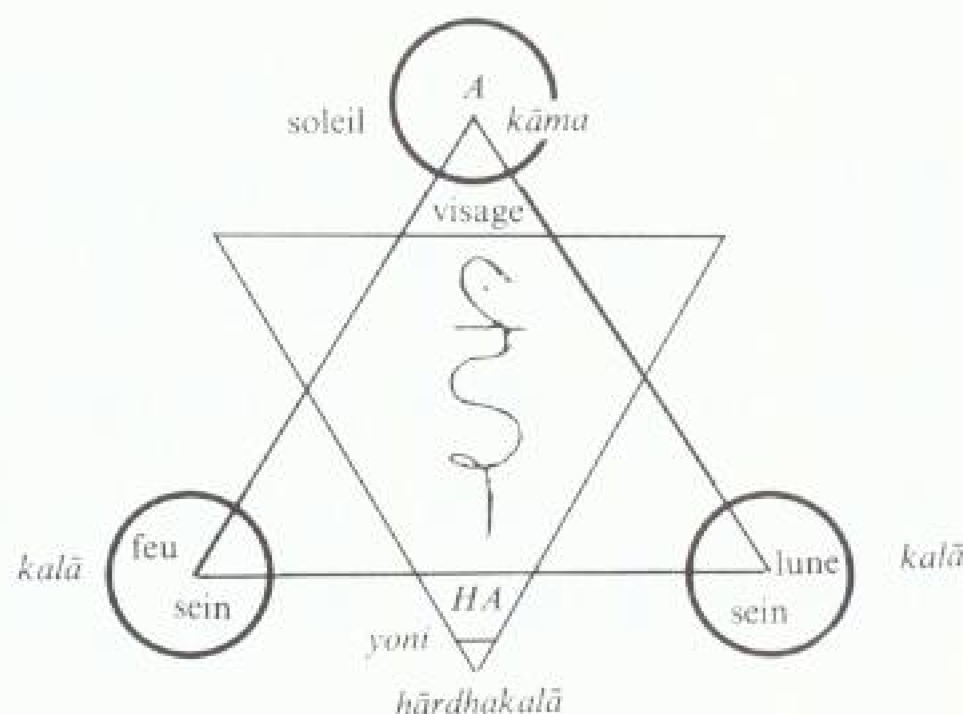
« Le *bindu* est *ahaṃkāra* (= les lettres *A* et *HA*). C'est le soleil. Il est l'union de ces deux [autres *bindu*]. Le soleil est *kāma*, ainsi nommé parce qu'il est désirable » (*śl.* 7).

visarga est produit par le [phonème] précédent. Sa forme corres-
pond à la division de celui-ci : il est fait de deux *bindu*. C'est la lettre
AḤ, la seizième voyelle. [Cela est dit] dans le même texte : « ... *kalā*, ce
131 sont les deux *bindu*, dont la nature est celle de la lune et du feu » (*id.*).
Entre ces deux [éléments], c'est-à-dire entre *kāma* et *kalā*, demeurent
donc les deux lettres *A* et *HA* suprêmes. [Ces deux phonèmes] étant le
premier et le dernier de tous les phonèmes, on considère *A* comme
suprême par rapport à ceux qui le suivent, parce qu'il est le premier, et
HA comme suprême par rapport à ceux qui le précèdent, car il est le
dernier. C'est pour cela qu'on nomme *A* et *HA*, premier et dernier
phonèmes, *akṣara* suprêmes. « Sous une forme lovée (*kuṭilārūpake*) » :
cette lovée, c'est *kula* et *akula-kuṇḍalinī*[98], leur forme étant celle d'un
[serpent] lové. De ces deux [*kuṇḍalinī*] l'espace (*viyat*) et *kalā* sont la
forme reflétée. Le mot espace désigne ici le vide (*śūnya*). Ainsi,
l'espace, c'est le *bindu*, et *kalā*, c'est la lettre *AH* qui[, écrite], n'est rien
d'autre que deux *bindu*. Qu'est-ce à dire ? — Que la lettre *A* est fusion
totale de Śiva et Śakti demeurant, sous la forme des mores qui leur
sont inhérentes, dans les deux *bindu* constituant le *kalākṣara*, forme
132 dont il se revêt. Les deux *akṣara A* et *HA*, eux, ont pour nature propre

98. Ces deux *kuṇḍalinī* correspondraient à *A* (*akula*) et à *HA* (*kula*) placés respectivement en haut et en bas du diagramme donné dans la note suivante. Ce seraient donc les deux parties, supérieure et inférieure, de la *kuṇḍalinī* qui s'étend de *A* à *HA*. (On sait que la *kuṇḍalinī* peut être identique aux 50 phonèmes, cf. *Recherches*, chap. 2.) *Kula* et *akula* n'ont donc pas ici le même sens que précédemment (YH, 1.35, Dī, p. 53) ; tous ces symboles ne laissent pas toutefois de se rejoindre.

kula et *akula kuṇḍalinī*, formes de la suprême [énergie], car ils sont ce qui la constitue. Les deux syllabes *A et HA* sont le reflet de ces deux réalités suprêmes. Ces lettres, en effet, sont fulgurantes[99]. //21//

99. Ce passage se réfère à un diagramme fait de deux triangles inversés superposés formant une figure à six pointes et donnant la représentation de la *kāmakalā* :



Les deux triangles symbolisent Śiva et Śakti. A la pointe supérieure de celui de Śiva on a *A*, le *kāmākṣara*, qui est aussi soleil, ainsi que le « visage » de cette figure divine. C'est lui que désigne ici le *bindu* « médian » (qui est médian métaphysiquement, et en tant que placé au sommet de l'axe de la figure). Les deux *bindu*, formant le *visarga*, sont aux deux bouts de la base de ce triangle : ils sont lune et feu. Ils sont aussi les « seins » de la figure. Entre eux et vers le bas, on a la pointe inférieure du triangle de Śakti, qui est le *yoni* de la figure et où se trouve *HA* : c'est le *kalākṣara* et/ou *hārdhakalā*, qui serait aussi *visarga*. Au-dessus, dans l'axe du diagramme et allant jusqu'en haut, s'étend la *kuṇḍalinī* (*kula* et *akula*), lovée et qui a la forme d'un *Ī*. (Cet *Ī* avec le *bindu* donne *ĪṂ*.) C'est de cette façon que l'énergie sous sa forme lovée demeure entre le *bindu* et le *visarga*, qui en seraient « la forme reflétée » : explication cohérente, sinon claire.

Cette interprétation est traditionnelle. Il y est visiblement fait allusion dans le commentaire du *śl.* 7 du KKV par Naṭanānandanātha. Elle se trouve aussi dans le Gandharvatantra, ch. 30.37-64, qui prescrit de se représenter la *kuṇḍalinī ĪṂ* comme s'élevant du *mūlādhāra* au *brahmarandhra*. Ces notions sont reprises par des tantrika contemporains (ainsi, dans les brochures éditées par le Pitambarapīṭha Sanskrit Parishad, à Datiya, M. P., où vit un maître śākta).

Cela se trouve aussi dans le NṢA et ses commentaires. Ainsi NṢA, 1.185-6 (pp. 135-6) prescrit le *dhyāna* de la kāmakalā en disant :

> *bindum saṃkalpya vaktraṃ tu tadadhastāt kucadvayam* //185//
> *tadadhaḥ saparārdhaṃ ca cintayet tadadhomukham* /
> *evaṃ kāmakalārūpam akṣaraṃ yat samutthitam* //186//
> etc.

La Ṛjuvi explique que *saparārdha* est la more qui est la demi-*kalā* de *HA anacka* et qui se trouve à côté du *bindu* supérieur. Le visage est fait d'un *bindu* de la voyelle *Ī* qui est elle-même faite de trois *bindu* semblables. Il faut se représenter les seins comme faits de deux *bindu* placés au-dessus, puis, plus bas, la moitié de ce qui suit *SA* (*saparārdha*) comme étant le *yoni*.

Vidyānanda, dans l'AR (pp. 136-7), donne la même explication en se référant au *śl.* 1.8, *Ī* étant le *kāmakalākṣara*, notion, dit-il, venue de la tradition du Vāmakeśvara-śāstra. Le *śl.* 1.8 du NṢA dit ceci à propos de la lettre *Ī* :

> *tām īkārākṣaroddhārāṃ sārātsārāṃ parāparām* /
> *praṇamāmi mahādevīṃ paramānandarūpiṇīm* //8//

La Ṛjuvi se borne ici à indiquer que *Ī* correspond à la forme « perturbée », effervescente, d'*icchā* (ce qui est la règle). L'AR n'y ajoute rien d'utile (mais elle y

La situation des lettres *A* et *HA* dans la *kāmakalā*, cause originelle [100] du mantra, une fois exposée, [le YH] dit ensuite la position de ces deux phonèmes dans le mantra :

Puis elle se tient dans le bloc médian du mantra, dans le firmament de la vibration primordiale [formé par] l'expansion du souffle médian. Après quoi, dans le troisième bloc, //22// elle fulgure indivisément dans le deuxième *kūṭa* de Rāhu.

madhyaprāṇaprathārūpaspandavyomni sthitā punaḥ /
madhyame mantrapiṇḍe tu tṛtīye piṇḍake punaḥ //22//
rāhukūṭādvayasphūrjat

« Dans le bloc médian du mantra » : dans le bloc de six syllabes nommé *kāmarāja* [101], placé entre le *vāgbhava* et le *śaktibīja*, [l'énergie] se tient dans le firmament [102] de la vibration première (*spanda*) que forme l'expansion du souffle médian. Ce souffle, c'est la lettre *HA* [de ce bloc], qui se trouve entre les deux *bindu* inférieurs de la *kāmakalā* [103]. Son « expansion » est ce qui le fait appréhender dans son extension, car il relève de l'audition [104]. Tel est le firmament de la vibration primordiale (*spandavyoman*). C'est la lettre *HA*. Celle-ci se tient donc ensuite dans ce ciel parce que la lettre *HA* est faite de fulguration de l'énergie de prise de conscience. C'est ce que dit la

revient p. 206 *ad* NṢA, 4.10-12). V. D. cite en note de son édition le Setu de Bhāskara, qui indique que les Cachemiriens disent (*evāhuḥ kāśmirāḥ*) que *Ī* est *binduvisargātmā* (donc fait de trois points), ayant pour nature le *sāmarasya* de Śiva et Śakti, ce qui renvoie évidemment aux mêmes spéculations.

Faudrait-il voir dans le fait que le NṢA mentionne ce *Ī* formé de trois points, c'est-à-dire une graphie se rattachant à celle d'une écriture ancienne (la brahmī), un signe de l'ancienneté des doctrines de ce texte?

Ce diagramme n'a pas seulement une existence mentale. Il peut aussi être tracé, peint, sculpté. Notons à cet égard que le Śilpaprakāśa (2.538-9) précise que le *kāmakalāyantra* étant secret doit être dissimulé aux non-initiés et donc que (s'il est reproduit en sculpture sur un temple) ses lignes doivent être recouvertes par une sculpture érotique. (Cf. sur cepoint, par exemple, l'étude de Thomas E. Donaldson, « Erotic rituals on Orissan temples », *East and West*, vol. 36, n°s 1-3, sept. 1986, pp. 137-182.)

100. *nidāna* : Kāmakalā est Śiva et Śakti unis. C'est la source, la cause première, du *cakra* comme de la *vidyā*. Cf. Dī, pp. 20-21 : la *śrīvidyā* est la *kāmakalāvidyā*.

101. Le *kāmarājakūṭa* : *HA SA KA HA LA HRĪṂ*.

102. *vyoman* : c'est ici le point central du souffle où celui-ci est pure vibration subtile (*spanda*) et *vimarśaśakti*, tout en étant audible, cf. note 104 ci-dessous. Voir *supra*, p. 167, note 282.

103. Cf. le schéma note 99, ci-dessus. C'est le *HA* situé entre les deux *bindu* formant les « seins » de la Kāmakalā.

104. C'est-à-dire que la vibration phonique subtile est censée y être perceptible. C'est pourquoi on a le phonème *HA* et non un « souffle » imperceptible.

Saṃketapaddhati : « La lettre *HA*, la dernière, est *kalā*. Elle est, dit-on, appelée prise de conscience ».

p. 133 « Après quoi, dans le troisième bloc », c'est-à-dire dans celui nommé *śaktibīja*, qui a quatre syllabes [105]. « Après quoi » [106] signifie qu'elle ne brille pas [dans le troisième bloc] d'une manière manifeste comme dans le deuxième *bīja* : elle brille [ici] « indivisément dans le deuxième *kūṭa* [107] de Rāhu » : ce *rāhukūṭa* est un ensemble de phonèmes, le groupement (*varga*) [des spirantes :] *ŚA ṢA SA* et *HA*. Comme il y a des *kūṭa* de cinq, il y en a de six [lettres] [108]. Ce dont il s'agit ici, c'est, dans le *kūṭa* de Rāhu, du phonème qui n'est pas le second [109]. C'est donc le troisième : la lettre *SA* qui, en effet, est la troisième du groupe [des spirantes]. Dans le *ṣoḍhanyāsa*, de même, le groupement de Rāhu ce sont les lettres *ŚA*, *ṢA*, *SA* et *HA*. On le dira ici même [plus loin] : « [Il faut imposer] Rāhu accompagné des quatre phonèmes *ŚA*, etc., sur le visage » (YH, 3.25, p. 235). « Après quoi, elle fulgure indivisément » : l'*akṣara* qui, dans le *kūṭa* de Rāhu, fulgure, brille indivisément sur [110] la troisième lettre, *S*, c'est le premier de tous les phonèmes, le Sans-Égal (= *A*). La Saṃketapaddhati dit en effet : « La lettre *A*, premier de tous les phonèmes, lumière, est le suprême Śiva » [111]. Qu'est-ce que cela signifie ? — Que les deux lettres *A* et *HA*, constitutives de la suprême [Énergie], se trouvent d'abord dans le *bindu* placé en haut de la *kāmakalā*, dans les mores [qui lui sont inhérentes], puis, devenant grossières et se divisant, elles demeurent [respectivement] dans la lettre *HA* placée entre les lettres *KA* et *LA* du *kāmarājabīja* et dans le phonème *A* placé sur la lettre *S* qui est en tête du *śaktibīja*. //22-23//

Mais pourquoi ne parler que des lettres *A* et *HA* — relevant toutes deux de la suprême [énergie] — qui se trouvent dans le

105. Dont la forme est : *SA KA LA HRĪṂ*..

106. Amṛt se réfère ici à *tu... punaḥ* du *śl.* 22d, pour souligner le passage d'une partie du mantra à l'autre.

107. *kūṭa* peut désigner une pointe, un sommet, ou encore un ensemble, un groupement. Dans ce dernier sens, il s'emploie pour désigner les trois parties de la *vidyā*, appelées aussi *bīja*, germes, ou *piṇḍa*, blocs. De la même façon — est c'est le cas ici — il peut désigner un groupe quelconque de phonèmes, ainsi les neuf *varga* du *varṇasamāmnāya*, dont les neuf groupes sont parfois mis en correspondance avec les neuf planètes, et alors le groupe de Rāhu (l'un des deux nodes lunaires comptés avec les planètes) sera l'avant-dernier : celui des spirantes, cf. en ce sens l'AR de Vidyānanda *ad* NṢA, 1.1 (NSA, p. 7) : *tatra śavargaḷakṣaprabhavau rāhuketū*. Cette association des neuf *varga* et des planètes joue aussi dans le cas des *nyāsa* : cf. YH, 3.22-24.

108. Qu'il s'agisse d'un des neuf *varga*, de cinq lettres, ou de mantras formés de six phonèmes comme le deuxième *kūṭa* de la *vidyā*.

109. *advaya* est pris ici comme « non second », donc troisième.

110. C'est-à-dire : avec — *A* brille avec *S* pour donner *SA*.

111. Déjà cité par le Dī, pp. 16 et 24. Il le sera encore pp. 167, 192, 326.

deuxième et le troisième bloc, alors qu'il y en a aussi dans le premier et dont on ne parle pas ? — On répond : c'est parce que n'est dit ici que
134 ce qui relève de l'énergie de prise de conscience [112]. En effet, c'est l'aspect de conservation qui prévaut dans le deuxième *bīja* où domine l'énergie suprême-non-suprême : dans la conservation, on a cet aspect-là de l'[énergie] suprême : celle de la déesse Saubhāgyā [dont le culte] relève du *dakṣiṇasrotas* [113], cependant qu'ailleurs [— dans le troisième bloc —] ce qui s'exprime particulièrement est l'aspect de lumière, car [y règnent] l'aspect de résorption de Śiva ainsi que la nature résorbatrice propre au *śaktibīja*. Dans le cas du *vāgbhava*, par contre, [les phonèmes *A* et *HA*, qui s'y trouvent, n'ont] pas la signification particulière [qu'ils ont dans les autres blocs, où s'expriment *sthiti* et *saṃhāra*]. Ainsi donc, ce que l'association de ces deux syllabes exprime ici, c'est l'aspect universel de la suprême [Énergie]. C'est pourquoi [le YH] dit :

QUAND ELLE EST CONJOINTE AUX SYLLABES EXPRESSIVES DE CE QUI DOIT ÊTRE EXPRIMÉ, C'EST-À-DIRE DE *DHARMA* ET *ADHARMA*, FAITS DE POISON ET D'AMBROISIE, DANS LEUR ÉTAT DE PALPITATION [ÉTERNELLE], ON L'APPELLE OMNIFORME.

C'EST EN MÉDITANT [AINSI] INTENSÉMENT L'ÉNERGIE PRIMORDIALE, DÉESSE FAITE DES TROIS *KŪṬA*, EN LA PRENANT SOIT DANS SA TOTA-
135 LITÉ, SOIT SELON SES PARTIES CONSTITUTIVES, ELLE QUI EST LA MÈRE, L'ÉNERGIE SUPRÊME RASSEMBLANT EN ELLE [TOUS] CES [ÉLÉMENTS], QU'ON COMPREND LE SENS LITTÉRAL DE LA *VIDYĀ*. //24-25//

calattāsaṃsthitasya tu /
dharmādharmasya vācyasya viṣāmṛtamayasya ca //23//
vācakākṣarasaṃyukteḥ kathitā viśvarūpiṇī /
teṣāṃ samaṣṭirūpeṇa parāśaktiṃ tu mātṛkām //24//
kūṭatrayātmikāṃ devīṃ samaṣṭivyaṣṭirūpiṇīm /
ādyāṃ śaktiṃ bhāvayanto bhāvārtha iti manvate //25//

La palpitation (*calattā*), c'est l'état palpitant présent en cette [énergie], la palpitation étant ici celle de la destruction. On a dit plus haut (YH, I. 67, Dī, p. 84) ce que sont *dharma* et *adharma*. [Il s'agit ici de leur destruction, c'est-à-dire] de la multiple expansion [du monde, avec] la diversité des actions, des *vidyā*, *cakra*, *tattva*, etc., qui s'y trouve. Ce que [ces deux mots] désignent est le couple de Śiva et Śakti. « Le poison et l'ambroisie » : le poison est le *saṃsāra*, car il est la

112. *vimarśaśakti* : associés plus spécialement avec *HA*, parfois nommé *vimarśalipi* : la lettre de la prise de conscience — c'est là son sens dans le deuxième *bīja* de la *śrīvidyā*.

113. C'est ce qu'indiquait le Saubhāgyasudhodaya cité par la Dī, p. 120. On remarquera que *srotas* est employé ici pour *āmnāya* (ou *anvaya*) : signe de flottement de la terminologie ?

cause de l'erreur. L'ambroisie, elle, est la mort de la mort, dont la destruction est la libération. La Révélation dit à ce sujet : « Celui qui Le connaît ainsi devient immortel » (Tait. Ār., 3.1, 3). [*dharma* et *adharma*] sont ainsi faits en tant qu'ils sont la cause de ces deux [états]. Quand ces deux éléments « exprimants » se trouvent conjoints avec ce qu'ils expriment, c'est-à-dire quand sont conjointes les lettres *A* et *HA*, « exprimantes », et ce qu'elles expriment, à savoir Śiva et Śakti, qui ont cette double nature [d'*adharma* et *dharma*], la suprême [Énergie] est Omniforme (*viśvarūpiṇī*) elle a pour forme ou nature la *vidyā*, le *cakra*, les *tattva*, etc. C'est donc ainsi que, du fait de l'ensemble de ces [éléments], de toutes ces triades, apparaît la suprême Énergie, la Mātṛkā, du suprême Śiva transcendant, ineffable. Faite des trois *kūṭa*, cette Déesse dont la nature est celle du *vāgbhava*, du *kāmarāja* et du *śakti*[*bīja*], est fusion totale de la lumière et de la prise de conscience. C'est ainsi [qu'il faut la méditer] dans sa totalité et dans ses parties
p. 136 constitutives : dans sa totalité quand on l'envisage du point de vue de la fusion totale [de Śiva et Śakti], et comme faite de ses parties, si on la regarde comme constituée des trois *kūṭa*. Les yogins comprennent ce « sens littéral » (*bhāvārtha*) en méditant intensément [114] de la façon qu'on vient de dire l'énergie primordiale, origine de l'univers. //23-25//

Le sens littéral une fois exposé, on dit maintenant le sens selon la tradition orale (*saṃpradāyārtha*) [115] :

> LA TRADITION ORALE, SOUS LA FORME DE LA GRANDE CONNAISSANCE, SE TROUVE DANS LA BOUCHE DU MAÎTRE SPIRITUEL. LA GRANDEUR DE CE QUI SE RÉPAND EN AYANT POUR FORME L'UNIVERS DEMEURE EN CETTE [BOUCHE]. //26//
>
> *saṃpradāyo mahābodharūpo gurumukhe sthitaḥ /*
> *viśvākāraprathāyās tu mahatvaṃ ca yad āśrayam //26//*

La tradition orale est ce qu'on transmet complètement et exactement dans l'oreille du disciple [116]. « Sous la forme de la grande

114. *bhāvayanto yogino* : on peut voir dans ces mots une explication du terme *bhāvārtha*, qui serait ainsi utilisé pour désigner un « sens » qui apparaîtrait aux yogins qui pratiquent la *bhāvanā*, la méditation visualisatrice identifiante, de la *śrīvidyā* (V. D.). Mais en fait la *bhāvanā* intervient de même dans les autres *artha*.

115. J (*ad* VMT, p. 137) dit de cet *artha* qu'il est le même que le précédent (quoique celui-là soit purement extérieur : *bāhyatve 'pi*) en ce qu'il mène, par la connaissance du soi, à une haute connaissance (*mahābodha*). C'est un savoir non contraire à la parole de Śiva (*śivavākyāvisaṃvadita*), non plus qu'à l'enseignement du maître. J. ajoute que les deux premiers *artha*, qui font usage des « phonèmes, etc. », correspondent à l'*āṇavopāya* : *idaṃ ca dvividham api vyākhyānaṃ varṇādyātmāṇavopāyarūpam*.

116. *saṃpradāya* est glosé : *samyak... pradīyate*, « *complètement transmis* ». *Cf.*, sur la transmission orale, Dī, p. 8.

connaissance » : cette connaissance est ainsi faite qu'elle a pour nature d'être une connaissance complète (*parijñāna*) de la lumière, que ne peuvent diviser les configurations temporelles et spatiales. Elle se trouve dans la bouche du maître spirituel car, selon la formule d'un expert, qui dit :

« Louange soit à celui qui détient en lui les trois mondes, à cette Réalité qui est la sienne propre ! Hommage au Maître spirituel, à Śiva, qui est à la fois la voie et le but ! »,

le maître spirituel est celui qui est capable de rendre manifeste la nature la plus haute du Soi. C'est en sa bouche seulement que se trouve [cette tradition orale] — dans la bouche de celui qui fait
137 traverser jusqu'à l'autre rive, et non en celle d'un autre, qui n'aurait pas compris la Réalité suprême, pas étudié tout le Véda et tous ses traités accessoires et ne suivrait pas l'enseignement des āgamas. Il y a à ce sujet une parole exemplaire :

« Śiva, l'Omniscient, connaît les actions bonnes et mauvaises des hommes. Aussi ne fait-il pas bénéficier de sa grâce la parole d'un maître au savoir limité ».

« Maître », en ce cas, s'entend comme : celui qui s'imagine être un maître, celui dont le savoir est limité, car il n'a pas la [vraie] nature d'un maître. « De ce qui se répand en ayant pour forme l'univers » (*viśvākāraprathāyās*) : l'univers est ce qui a pour nature les trente-six *tattva*, de Śiva à la terre. Ce qui se répand [117] sous cette forme, c'est l'énergie de la Conscience. La Révélation dit à ce propos : « Il désira : 'puissé-je créer les mondes !' » (Ait. Up., 1, 1). La « grandeur » de cette [énergie], c'est de produire ces formes. Elle demeure en cette [bouche]. Qu'est-ce à dire ? — Que la conception [118] qu'on doit se faire de la nature de l'univers en tant que celle-ci résulte de la transformation (*pariṇata*), sous la forme des trois *bīja* [de la *vidyā*], de la fusion totale [de l'énergie et] du suprême Śiva, ne peut être reçue que de la bouche du maître spirituel. //26//

Ayant exprimé que « la grandeur de ce qui se répand en ayant pour forme l'univers demeure en cette [bouche », Bhairava] dit qu'en raison de la grandeur de ce qui va être dit, il te faut l'écouter avec la plus grande attention :

117. *prathā* : étalement, extension, ce qui se répand et aussi ce qui est exposé, ce qu'on fait connaître : il y a ici à la fois l'expansion de l'énergie identique à l'univers et la *vidyā* qui est le symbole et le compendium de cette expansion, qui en est aussi l'exposé et qui, enfin, se trouve dans la bouche du maître spirituel qui la révèle et qui est lui-même Śiva (et qui, métaphoriquement, comme ce dieu, a en sa bouche — avec la *vidyā* — toute l'expansion cosmique).

118. *vāsanā* : cf. ci-dessus, p. 112, note 77.

p. 138 PAR LA *MŪLAVIDYĀ* DONT ŚIVA ET ŚAKTI SONT LA [CAUSE] PREMIÈRE, PAR ELLE, Ô PARAMEŚVARĪ! TOUT L'UNIVERS EST PÉNÉTRÉ. ÉCOUTE CELA ATTENTIVEMENT, Ô CHÈRE! //27//

śivaśaktyādyayā mūlavidyayā parameśvari /
jagatkṛtsnaṃ tayā vyāptaṃ śṛṇuṣvāvahitā priye //27//

Śiva, c'est la lettre *A*. Śakti est *HA*. Celle dont ces deux [phonèmes ou déités] sont la cause première, la *mūlavidyā*, première née, telle qu'on l'a déjà décrite, c'est par elle que tout l'univers, dont on a dit la nature, est pénétré. [Cela,] « écoute-le attentivement » : avec la plus grande attention. //27//

Il est ensuite déclaré que seule la *vidyā* pénètre l'univers entier :

L'UNIVERS FAIT DES CINQ ÉLÉMENTS, VOILÀ DE QUOI LA [DÉESSE] EST FAITE, Ô TOUJOURS-ÉTERNELLE! ET TELLE EST LA *MŪLAVIDYĀ*, QUE JE TE DIS AUSSI. //28//

pañcabhūtamayaṃ viśvaṃ tanmayī sā sadā 'naghe /
tanmayī mūlavidyā ca tat tathā kathayāmi te //28//

« L'univers fait des cinq éléments » : la terre, l'eau, le feu, l'air et l'espace : c'est de cela qu'est constitué l'univers dont on a dit les
p. 139 caractéristiques (cf. YH, I. 41). Cette suprême déité Saubhāgya [119] est également faite de ces cinq éléments. Et la *mūlavidyā* elle aussi est ainsi faite : la déité est exprimée par elle, qui exprime aussi les cinq éléments. [La *vidyā*] est donc faite de [la déité et des éléments] : c'est de cette façon que je te la dirai : voilà ce que cela veut dire. Comme le dit l'Upaniṣad : « Ainsi cet *ātman* naquit de l'espace; de l'espace naquit le vent; du vent, le feu; du feu, l'eau et de l'eau, la terre » (Tait. Up., 2.1, 1), les cinq éléments sont nés du suprême Śiva qui est lumière. De la même façon, l'apparition des phonèmes de la *vidyā*, qui sont exprimants, provient de l'énergie qui est prise de conscience (*vimarśātmikāyāḥ śakteḥ*). //28//

Cela étant, qu'est-ce qui, de cette [*vidyā*], est ce qui exprime et ce qui est exprimé? — Pour écarter ce doute, [le YH] explique que [la *vidyā*] est faite de l'univers selon qu'apparaissent les phonèmes et les éléments grossiers (*varṇabhūtasṛṣṭipratipādanapuraḥsaram*) :

119. Bénéfique, bienfaisante, mais aussi en tant qu'elle est « exprimée » par la *saubhāgyavidyā*. Cf. Dī, p. 331, *infra*, p. 355, note 297.

De la lettre *ha* naît l'espace ; de *ka*, le vent ; de *ra*, le feu ; de *sa* provient le *tattva* de l'eau ; //29// la terre naît
140 de la lettre *la*. De là [vient] que cette [*vidyā*] est faite de l'univers.

hakārād vyoma saṃbhūtaṃ kakārāt tu prabhañjanaḥ /
rephād agniḥ sakārāc ca jalatattvasya saṃbhavaḥ //29//
lakārāt pṛthivī jātā tasmād viśvamayī ca sā /

« De la lettre *HA* naît l'espace » [120] : en premier lieu, de l'énergie de prise de conscience naît la lettre *HA*, *vācaka* de l'espace et, aussitôt après *HA*, ce qu'il doit exprimer (*vācya*), le ciel, est produit à partir du suprême Śiva qui est lumière. Ensuite naît ce qui exprime l'air, *KA* et aussitôt après ce qu'exprime la lettre *KA* : le vent. Après cela, naît la lettre *RA*, exprimante du feu et aussitôt après apparaît le feu exprimé par ce *RA*. Alors naît la lettre *SA*, exprimante du *tattva* de l'eau et aussitôt après naît le *tattva* de l'eau ainsi exprimé. Après quoi naît la lettre *LA*, expressive de la terre, aussitôt suivie de ce qu'elle exprime : la terre. Ainsi, les cinq éléments grossiers et les phonèmes qui les expriment, naissent de cette façon et proviennent de la lumière et de la prise de conscience, composants de la Réalité suprême dont la nature est fusion totale de Śiva et Śakti. Cette suprême [*vidyā*] a donc pour nature cette même fusion totale de ces deux [aspects de la déité]. En d'autres termes, elle est faite des phonèmes qui la composent et de l'univers [que ceux-ci expriment]. C'est ce que dit le KKV :

« Du *bindu* rouge, quand il s'épanouit, apparaît un son, pousse du *nādabrahman*, d'où proviennent l'espace, l'air, le feu, l'eau, la terre et les phonèmes. //9//
141 « Du *bindu* blanc, aussi, naissent l'espace, l'air, le feu, l'eau et la terre. L'univers, de l'atome à l'œuf cosmique, est [fait de] cette quintuple transformation ». //10//

« Le sujet connaissant, la connaissance et le connu sont le triple *bindu*, formes du *bīja*, quand il se divise. On les médite sous la forme des trois luminaires, des trois *pīṭha* et des trois énergies. //13// En eux aussi, dans l'ordre, se trouvent les trois *liṅga* ainsi que les trois *mātṛkā*. La *vidyā* ainsi triplement constituée est le quatrième *pīṭha* et la différenciatrice primordiale. //14//

Mais comment se fait-il que les phonèmes ne se trouvent pas dans cet ordre là dans la *vidyā*? [A cela] il faut répondre qu'il est vrai que

120. *vyoman* est employé ici comme un simple synonyme d'*ākāśa*, sans connotation particulière : c'est l' « éther spatial ».

cet ordre ne se trouve pas ici [121] : les phonèmes, dans la *vidyā*, sont énoncés en désordre pour que soit manifestées [comme il convient] l'émanation, la conservation, la résorption et l'indicible [122] dont on a parlé plus haut. L'ordre de succession des phonèmes [correspondant à celui des éléments] ne saurait faire échec à l'ordre dans lequel ils sont pris en considération [du point de vue de la signification métaphysique de la *vidyā*] (*varṇavāsanākrama*), ces phonèmes ont en effet pour raison d'être de servir à concevoir [le sens de celle-ci] (*vāsanārthavad*
p. 142 *varṇānām*). Mais alors pourquoi les phonèmes [de la *vidyā*] ne sont-ils pas du même nombre que les éléments grossiers ? Ils sont en effet bien plus nombreux qu'eux. C'est précisément pourquoi il est dit :

ON DIT [QUE S'Y TROUVENT AUSSI] LES QUINZE *GUṆA* DES ÉLÉMENTS GROSSIERS. AINSI FAITE, ELLE EST BIENFAISANTE. //30//

guṇāḥ pañcadaśa proktā bhūtānāṃ tanmayī śivā //30//

Les *guṇa* [123] sont au nombre de quinze [124] parce que les [cinq] éléments grossiers s'interpénètrent mutuellement. Donc, cette *vidyā*, « ainsi faite », de cette nature, a ce nombre de phonèmes. Elle est bienfaisante (*śivā*). Elle a pour nature [à la fois] le *saṃsāra*, fait de douleur et d'illusion et, au sens le plus haut, la révélation de la suprême non-dualité, adversaire du malheur (*amaṅgala*), car elle est bonheur [125] suprême. //30//

Sans doute les éléments correspondants aux phonèmes de la *vidyā* sont-ils du même nombre que ces derniers. Mais peut-on dire qu'il

121. Les phonèmes de la *śrīvidyā* sont énumérés ici dans l'ordre où ils sont donnés dans ce mantra et non pas dans l'ordre où se succèdent dans la manifestation cosmique les *tattva* dont ils sont les *vācaka*.

122. *anākhya* : cf. Dī, p. 95. *Supra*, p. 174, note 306.

123. On a vu plus haut (Dī, pp. 123-4, *supra*, p. 196, note 80) et on verra plus loin (Dī, pp. 149-150) que les quinze *guṇa* sont ici les éléments grossiers (*bhūta*) en tant qu'ils s'interpénètrent, c'est-à-dire que les plus élevés sont présents dans ceux qui suivent, si bien qu'on en a : 1 + 2 + 3 + 4 + 5 = 15.

Il s'agit là d'une conception un peu aberrante, car la théorie généralement admise est celle du Sāṃkhya pour qui les éléments grossiers dérivent des éléments subtils (*tanmātra*), l'espace étant un évolué du son, le vent, du son et du toucher, le feu, du son, du toucher et de la forme, etc. C'est à cette théorie-là que se réfèrent d'ailleurs les *śl.* 36 à 42 de ce chapitre-ci du YH et qu'expose la citation du Mahāsvacchandasaṃgraha des pp. 155-157 de la Dī.

On retrouvera cette interprétation plus loin, p. 150, où il s'agit des *guṇa* des éléments, c'est-à-dire des *tanmātra* (*infra*, pp. 215-16, notes) et p. 156, où les éléments sont inversés : de la terre à l'espace.

124. Ce qui en fait autant que de phonèmes de la *vidyā*.

125. *maṅgala* : « bénédiction, félicité, bonheur, toute chose ou tout objet qui porte bonheur ou qui est de bon augure ».

faut se représenter [la *vidyā*] comme ayant elle aussi cette nature [double][126] ? — [Le YH répond à cette question] en disant :

EN QUELQUE OBJET QUE CE SOIT, ON DIT QU'IL Y A DE L'ÉNERGIE. CELLE-CI EST [EN RÉALITÉ] LA DÉESSE, SOUVERAINE UNIVERSELLE. ET TOUT [OBJET] EST MAHEŚVARA. //31//

yasya yasya padārthasya yā yā śaktir udīritā /
sā sā sarveśvarī devī sa sa sarvo maheśvaraḥ //31//

En ce monde [, en effet], tout ce qui, en toute chose nommable[127], a pour caractère l'aptitude à causer quelque chose, est énergie. Et toute
p. 143 énergie est [en réalité] la Déesse souveraine universelle, maîtresse, régente de tout ce qui s'étend de Śiva à la terre, suprême Déesse. Tout objet, lui, est le suprême Seigneur, régent de tout l'univers, le suprême Śiva. En ce monde, toute chose, tout ce qui possède quelque aptitude à causer quelque chose, [là] c'est la suprême [énergie] elle-même qui se transforme sous la forme de cette aptitude. Et le suprême Śiva, de même, se transforme en la forme des objets. Voilà ce que l'on peut dire. Comme on le dira plus loin, cela signifie que ces deux [principes] se transforment soit sous la forme des objets[128], soit, en nombre identique, sous celle des phonèmes de la *vidyā*, [les uns et les autres] étant ces deux [principes]. C'est ce que disent les experts :

« Dans la lune, Tu es la douce clarté lunaire ; dans le soleil, Tu es l'éclat intense. Tu es l'intelligence dans l'homme. Tu es la force dans le vent. Tu es la douceur dans l'eau et l'ardeur dans le feu : sans Toi, ô Mère, tout serait sans vigueur ! »[129] //31//

p. 144 Mais n'a-t-on pas dit que cette *vidyā* bienfaisante était faite des [cinq] éléments et des [trois] *guṇa* ? Comment ce nombre[130] peut-il se trouver en elle ? — [Le YH] le dit :

126. C'est-à-dire comme reposant sur une double série d'éléments symétriques comme l'étaient les phonèmes de la *vidyā* et les éléments grossiers et leurs *guṇa*. Cette double série, au plan métaphysique, correspond au fait que toute énergie est la Déesse et que tout ce qui est objectivité est Śiva, comme le dit le *śl.* 31.

127. *padārtha* = *padasya arthaḥ*, est littéralement le sens du mot, parfois glosé : « le fait d'être nommable » (*abhidheyatvam*), ce qui est en effet la situation de toute chose qui a un nom. C'est cet aspect de sens, d'efficacité possible, de la chose qui est ici visé et qui relève de l'énergie (*śakti*). La perspective théologico-métaphysique du YH et de la Dī reste tout à fait conforme aux règles générales de la grammaire comme de la logique.

128. C'est-à-dire en ce qu' « expriment » les phonèmes. Śiva (et *prakāśa*), on le notera, est, en pareille dichotomie, toujours du côté de l'objectivité, l'énergie (et *vimarśa*), de celui des phonèmes et de la conscience.

129. Citation tirée d'un hymne de louange à la Déesse : Ambāstava (20).

130. Le nombre quinze s'explique ici parce qu'il y a cinq éléments et trois *guṇa* : $5 \times 3 = 15$.

CETTE *VIDYĀ* COMPOSÉE DES ÉLÉMENTS ET DES *GUṆA* EST TOUTE EMPLIE[131] DE QUINZE PHONÈMES, [À SAVOIR] PAR CINQ, PUIS PAR SIX ET PAR QUATRE SYLLABES. //32//

vyāptā pañcadaśārṇaiḥ sā vidyā bhūtaguṇātmikā /
pañcabhiś ca tathā ṣaḍbhiś caturbhir api cākṣaraiḥ //32//

Cette *vidyā* suprême, bienfaisante, [si on l'envisage comme] non divisée en ce qui exprime et ce qui est exprimé[132], [apparaît comme] toute emplie par les cinq phonèmes formant le *vāgbhavabīja*, les six syllabes composant le *kāmarājabīja* et par les quatre formant le *śaktibīja*. Les syllabes (*akṣara*) [sont ainsi appelées] parce qu'elles ne s'écoulent pas[133] car elles sont éternelles. [La *vidyā*] est pénétrée, emplie de ces quinze phonèmes qui en sont les portions indestructibles. C'est ainsi qu'elle est constituée des éléments et des *guṇa*. //32//

Après avoir divisé les trois *bīja* [formant la *vidyā*] selon les phonèmes [qui la composent] et avoir dit comment la concevoir sous l'aspect des éléments et des *guṇa*[134], [le YH] dit maintenant comment concevoir cette *vidyā* en tant que constituée des trente-six *tattva*, en la divisant [pour cela] en ses parties constitutives que sont les phonèmes :

SI ON LA SÉPARE EN VOYELLES ET CONSONNES, ELLE SE DIVISE EN TRENTE-SEPT. DIVISÉE EN TRENTE-SEPT, ELLE EST FORMÉE DES TRENTE-SIX *TATTVA*, //33// SA NATURE ESSENTIELLE TRANSCENDANT LES *TATTVA*. CETTE *VIDYĀ*, IL LA FAUT MÉDITER SANS CESSE.

svaravyañjanabhedena saptatriṃśatprabhedinī /
saptatriṃśatprabhedena ṣaṭtriṃśattattvarūpiṇī //33/
tattvātītasvabhāvā ca vidyaiṣā bhāvyate sadā /

131. *vyāpta* : le terme est difficile à traduire (sauf peut-être par l'anglais 'pervaded'). Comme il ne s'agit ici que de dire que la *vidyā* est faite de ses phonèmes, je le traduis par 'toute emplie'. Aux *śl.* 34-35, par contre, j'ai préféré la traduction plus habituelle, sinon heureuse, par 'pénétration' (plutôt que 'pervasion' ou bien 'inhérence'). Il ne faut pas perdre de vue, non plus, les sens de *vyāpti* en logique : concomitance invariable impliquant la co-extensivité ou l'inclusion mutuelle du 'pénétrant' et du 'pénétré', la présence constante et invariable d'une propriété : voir là-dessus les travaux des spécialistes.

132. La *vidyā* est maintenant envisagée, non plus du point de vue du symbolisme des phonèmes (*śl.* 29-30), ni de celui de Śiva et Śakti (*śl.* 31), mais comme composée de 15 syllabes formant les trois *bīja*, leur nombre correspondant à celui des éléments et des *guṇa*.

133. *na kṣarantītyakṣarāṇi* : glose traditionnelle. Cf. *Recherches*, pp. 26 sq.

134. Comme on l'a déjà vu et comme Amṛt l'explique plus loin (pp. 149-150), les éléments, dans la mesure où ils se 'pénètrent' les uns les autres (et sont ainsi pour eux des *guṇa*), sont aussi au nombre de quinze, comme les phonèmes de la *vidyā*.

145 Si on sépare voyelles et consonnes, on trouve dans le premier *bīja* quatre *A* et la lettre *Ī*, ce qui fait cinq voyelles. S'y ajoutent six consonnes, ce qui fait onze. Dans le deuxième *bīja*, on a six voyelles : cinq *A* et un *Ī*, avec en plus sept consonnes, ce qui fait treize. Dans le troisième *bīja*, il y a trois *A* et un *Ī* : quatre voyelles, plus cinq consonnes, ce qui fait neuf. On obtient par cette division trente-trois *akṣara* constitutifs [de la *vidyā*, à quoi s'ajoutent] les trois *bindu* placés à la fin des trois *bīja*. Cela fait trente-six. L'ensemble [de la *vidyā*, enfin, compte pour] un. Ainsi, la *vidyā* prise dans son ensemble se divise en trente-sept. « Cette *vidyā* », donc, divisée en trente-sept, est formée de trente-six *tattva*, sa nature essentielle transcendant les *tattva*. Si on la prend à la fois dans son ensemble et comme formée de ses parties constitutives, elle est divisée en trente-six tout en transcendant [cette division]. Les trente-six *tattva* en sont les parties composantes : elle en est formée. En tant que divisée en trente-sept, sa nature essentielle est au-delà des *tattva*. Cette nature, ce qu'elle est en son essence, est de même nature que celle de Śiva et c'est ainsi qu'il faut la méditer (ou réaliser). J'ai moi-même décrit les caractéristiques des *tattva* dans le Saubhāgyasudhodaya [135] de la façon suivante :

146 « Quand cette forme [136] [divine] que rien n'égale (*anuttara*), par sa propre volonté, [veut] émettre tout l'univers, vibre la vibration première (*spanda*) et [apparaît] le premier [*tattva*] nommé *śivatattva* par ceux qui savent.

La volonté, pure, qui y est associée est l'énergie (*śakti*). C'est le germe de tout l'univers mobile et immobile : de tout ce qu'elle recèle en elle même.

Ayant recouvert de l'ombre de son ipséité divine (*ātmāhantayā samācchādyā*) l'univers ainsi vomi par la puissance de sa propre volonté, il demeure

135. Les 21 *śloka* ici cités comme tirés du Saubhāgyasudhodaya d'Amṛt (*śl.* 28 à 48 du premier *prapañca*, NṢA, app. pp. 309-311) formaient le texte du Ṣaṭtriṃśattattvasaṃdoha tel qu'il fut édité dans la KSTS, vol. XIII.

Les *śl.* 1-27 de cette œuvre décrivent une première forme de l'émanation à partir de Śiva transcendant (*anuttara*), lumière (*prakāśa*), et de l'Énergie suprême, *vimarśa*, où apparaissent, par une prise de conscience globale (*parāmarśa*), les trois plans de la Parole, de *paśyantī* à *vaikharī*, et, en chacun, divers aspects et divisions de *nāda*. En *vaikharī*, ensuite, naissent les quinze voyelles et *visarga*, puis les consonnes. Le *spanda* animant cette émanation phonématique enveloppe, dit Amṛt., tout l'univers formé par le procès des *tattva* et qui, fait de parole et d'objets (*vāgarthamaya*), naît de la fulguration de Śiva et Śakti inséparablement unis. Suit alors le passage ci-dessus, décrivant l'apparition cosmique des *tattva*. Ce texte semble donc décrire un double processus cosmique, d'abord au sein de la Parole, en Śiva et Śakti suprêmes, unis, puis en allant du *tattva* de *śiva* à celui de la terre : système analogue à celui qu'expose Abhinavagupta dans le TĀ, 3, ce qui n'est pas surprenant, Amṛt se situant dans une lignée intellectuelle remontant à la Pratyabhijñā et au Trika d'Abhinavagupta.

136. *mūrti* : sur l'emploi de ce terme, cf. *supra*, p. 175, note 310. Il s'agit ici d'*anuttara*, le Sans-Égal : le suprême Śiva, sans aucune « forme ».

ainsi, répandant sa grâce sur tout l'uivers. On le nomme alors l'Éternel Śiva (*sadāśiva*).

Quand il voit lui-même tout l'univers en tant qu'objectivité (*idantayā*), naît le Seigneur (*īśvara*). Quand naît la notion de l'indivisibilité de l'ipséité et de l'objectivité, apparaît la connaissance pure (*śuddhavidyā*).

māyā est la pensée de la différence en tous les êtres qui ne sont[, en réalité,] que des fragments de Lui-même. Comme le rivage enserre l'océan, ainsi limite-t-elle l'éternelle puissance sans frein de [Śiva].

Cette forme [divine] délimitée par cette [*māyā*], toute son énergie étant contractée, [devient] le *pumān*[137]. Tel le soleil qui brille plus faiblement, résorbant ses rayons que colore le crépuscule.

p. 147 Cette [énergie] première, qui a la plénitude de la qualité d'Agent, [se divise en] la multitude de ses énergies. Quand elle se rétracte (*saṃkocāt*) celles-ci se contractent et lui opposent ainsi des obstacles sous la forme de l'activité déterminée, etc.[138].

Ainsi contractée, la plénitude de la qualité d'Agent n'est plus apte qu'à certaines actions [particulières]. Quand elle remplit ce rôle d'agent limité, on la nomme *kalā*.

Son énergie d'omniscience, réduite à n'avoir plus pour champ de connaissance que celui du corps limité, engendrant une connaissance [limitée], est appelée connaissance (*vidyā*) par les meilleurs des sages.

Son énergie, qui est assouvissement total et éternel, elle aussi, devenant limitée, cherchant sans cesse à se satisfaire dans les jouissances [de ce monde], devient alors le *tattva* de passion (*rāga*).

Son énergie, qui est celle de l'éternité, se réduisant quand règnent la naissance et la mort, s'organisera comme cause du découpage limitatif [de la durée], sous la forme du *tattva* du temps (*kāla*).

p. 148 Son énergie nommée liberté (*svatantra*), soumise à la contraction, en arrive à se restreindre au seul nécessaire dans les choses à faire ou ne pas faire, et elle devient nécessité (*niyati*).

Son énergie paisible (*śāntā*), formée par l'ensemble des trois [énergies de] volonté, etc., contractée, n'a plus pour nature que la volonté réduite et pour forme l'équilibre des [*guṇa*] *sattva*, etc.

prakṛti, etc., fusionnant avec l'intellect (*buddhi*), etc., prend la nature du psychisme (*citta*). Sa volonté prend la forme du [*guṇa*] *rajas*, puis du principe d'égoïté (*ahaṃkāra*), cause de la croyance en l'ego.

Son [énergie de] connaissance, qui est *sattva*, devient l'intellect, instrument de la connaissance raisonnée. Son [énergie d']activité est sa forme faite de *tamas*. Elle est alors nommée sens interne (*manas*), cause de polarisation conceptuelle (*vikalpa*).

137. On notera la mention de *pumān* (= *puruṣa*) entre *māyā* et les *kañcuka*, alors que sa place habituelle est plus bas, entre les *kañcuka* et *prakṛti*. On trouve la même chose dans le Tattvasaṃgraha de Sadyojyoti, qui le justifie par le fait que le *puruṣa* est conscience (*cetana*) et éternel (*nitya*).

138. *kalā*, activité orientée vers une tâche précise déterminée, ce qui la différencie de la puissance d'action universelle, sans limite, de l'énergie première, comme l'explique le *śl.* suivant. *kalā* est le premier des *kañcuka*.

Ce dieu, sous son aspect contracté, c'est lui qui, se divisant en cinq : Vāma[deva], etc.[139], prend la forme de la diversité des objets parce que prédomine la coloration (*uparāga*) de la connaissance et de l'activité.

149 Les organes des sens : ouïe, vue, toucher, goût, et odorat, les organes d'action : ceux de la parole, de la saisie, du mouvement, de l'excrétion et de la reproduction, puis les éléments subtils : son, contact, forme, saveur et odeur [viennent alors]. C'est ce même Maître des éléments qui naît ensuite comme les éléments sous leur forme la plus basse, celle des cinq éléments grossiers : éther spatial, air, feu, eau et terre.

Le son, etc., est ce qui est connu par les sens, l'ouïe, etc. ; ceux-ci sont les connaisseurs. Parmi eux, la parole cause le langage, la main cause l'acte de saisir, les trois organes du mouvement, etc., sont causes du mouvement, de l'excrétion et du plaisir. La terre a en propre d'être odorante, l'eau a pour nature de couler, le feu d'être chaud au toucher, l'air a en propre le contact avec le sans-forme et l'espace a le son ». //33-34//

[Sans perdre de vue ce qui a été dit,] tel le lion qui regarde [derrière puis devant lui après avoir tué sa proie[140], le YH] explique [maintenant] ce qu'il en est des quinze éléments et des *guṇa* et de cette même nature [quindécuple] de la *vidyā* :

> DANS LES ÉLÉMENTS TERRE, ETC., CHAQUE ÉLÉMENT SITUÉ AU-DESSUS EST PÉNÉTRANT //34// ET CELUI PLACÉ PLUS BAS EST PÉNÉTRÉ.
>
> *pṛthivyādiṣu bhūteṣu vyāpakaṃ cottarottaram* //34//
> *bhūtaṃ tvadhastanaṃ vyāpyaṃ*

« La terre, etc. », c'est-à-dire la terre, l'eau, le feu, l'air et l'espace. En ceux-ci, il y a un mouvement progressif de pénétration, la situation inférieure étant celle de l'élément qui se trouve le plus bas et qui est à

150 pénétrer. Qu'est-ce à dire ? — L'espace pénètre les éléments situés plus bas que lui, à cause de sa position plus élevée, les quatre autres éléments grossiers étant ce qui est à pénétrer, du fait de leur position inférieure. De la même façon, l'air pénètre les trois autres [éléments] : le feu, etc., ces trois étant ce qui est à pénétrer. De même encore, le feu pénètre les deux éléments situés plus bas que lui, lesquels sont ce qui est à pénétrer. Voilà le sens [du texte][141]. //34-35//

Voilà pourquoi les *guṇa* pénétrants se tiennent dans ceux qui sont à pénétrer : c'est ce qui est dit :

139. Il semble s'agir ici des cinq *brahmamantra* : Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa et Īśāna, dont on ne voit toutefois pas bien pourquoi ils interviendraient ici.

140. *siṃhāvalokananyāya* : maxime utilisée pour marquer le lien d'un propos avec ce qui le précède et ce qui le suit.

141. On arrive ainsi à quinze *guṇa* : 1, 1 + 1, 1 + 2, 1 + 3, 1 + 4 = 15. Cf. ci-dessus, p. 210, note 123.

VOILÀ POURQUOI LES *GUṆA* DONT LES RÉCEPTACLES SONT [LES ÉLÉMENTS] PÉNÉTRANTS SE TROUVENT DANS CEUX QUI DOIVENT ÊTRE PÉNÉTRÉS, Ô DÉESSE ! ÉTANT [EUX-MÊMES] RÉPARTIS EN GROSSIERS ET SUBTILS. //34-35//

tadguṇā vyāpakāśrayāḥ /
vyāpyeṣvavasthitā devi sthūlasūkṣmavibhedataḥ //35//

Ceux « dont les réceptacles sont les [éléments] pénétrants » : ces *guṇa* pénétrants se trouvent dans ceux qui sont pénétrés, selon qu'ils sont respectivement grossiers ou subtils. [Mais, dans ce cas-ci,] le grossier, quand il est situé plus haut, est pénétrant et le subtil, s'il est plus bas, est pénétré [142]. C'est de cette façon-là, qu'avec cette division en grossiers et subtils des *guṇa* pénétrants et pénétrés, les pénétrants se tiennent dans ceux qu'ils pénètrent. //35//

p. 151 Mais dans quels éléments se trouvent les *guṇa* de chacun des éléments ? et quels sont les phonèmes de la *vidyā* dénotant les *guṇa* de tel ou tel élément ? C'est ce qui est dit [maintenant] :

AINSI DONC, LE SON, *GUṆA* DE L'ESPACE [143], PÉNÈTRE LES [ÉLÉMENTS GROSSIERS], AIR, ETC., LE QUINTUPLE SON [PRÉSENT DANS CES ÉLÉMENTS] DEVANT ÊTRE DÉNOTÉ PAR LES *BĪJA* DE L'ESPACE QUI SONT DANS LA *VIDYĀ*. //36//

tasmād vyomaguṇaḥ śabdo vāyvādīn vyāpya saṃsthitaḥ /
vyomabījais tu vidyāsthair lakṣayecchabdapañcakam //36//

Ainsi donc [144], le fait que l'espace est pénétrant vient de ce que les éléments qui le suivent sont grossiers. C'est pourquoi le *guṇa* de l'espace, le son, pénètre « l'air, etc. », c'est-à-dire l'air, le feu, l'eau et la terre. Le quintuple son présent dans les cinq éléments devra être [médité comme] [145] dénoté par les *bīja* de l'espace présents dans la

142. L'explication de ce processus est, semble-t-il, la suivante : on considère que chaque *guṇa*, en tant qu'il « qualifie » (ou se trouve dans) un élément grossier, est lui-même grossier. Mais il devient subtil dans la mesure où il pénètre les éléments suivants : Amṛt le précise plus loin (p. 161) à propos de la saveur, *guṇa* de l'eau. De cette façon, le *guṇa* son, de l'espace, est, à ce niveau-là, grossier ; mais quand il pénètre les éléments suivants (air, etc.) il y est subtil. Et comme y pénètrent non seulement les éléments en question mais aussi les *guṇa* qui s'y trouvent pour y avoir pénétré, ceux-ci, subtils par position, sont pénétrés par un autre qui, à son niveau propre, est grossier — ceci se produisant pour les *guṇa* des quatre premiers éléments : c'est en ce sens que des *guṇa* grossiers peuvent en pénétrer de subtils.

143. *vyoman* : ciel, firmament, espace, employé ici pour *ākāśa*, l'espace ou éther spatial, comme il l'a déjà été au *śl.* 29. Cf. ci-dessus, p. 209, note 120.

144. Voir le développement précédent.

145. *HA* est en effet traditionnellement considéré comme *vyomabīja* ou *ākāśabīja*.

vidyā c'est-à-dire que les cinq *HA* [de la *vidyā*] étant ce qui [y] exprime l'espace [146], [y] dénoteront le quintuple son, *guṇa* de l'espace. //36//

Mais il y a six *HA* dans la *vidyā* [alors qu'on n'en mentionne ici que cinq] : à quoi sert alors cet autre *HA*? [Le YH] dit ceci :

CELUI QUI VIENT EN PLUS DE CES [CINQ SONS], FAIT DE *DHVANI*, DEMEURE SOUS LA FORME DE CAUSE.

teṣāṃ kāraṇarūpeṇa sthitaṃ dhvanimayaṃ param /

152 Celui qui vient en plus de ces cinq sons « demeure sous la forme de cause » : c'est le *dhvani* ou *nāda*, cause des [autres] sons. Comme le dit le Maître expert :

« Le bloc [phonique] qui demeure au-delà des constructions de la grande [Parole] exprimante, c'est ta vibration phonique subtile (*nāda*), ô Déesse! Dépassant au niveau de la tête la limite que forme *samanā*, tel le son d'une cloche qui va s'amenuisant peu à peu jusqu'à la plus extrême ténuité, [ce son] atteint, ô Uma! sa forme ancienne, le plan suprême de la Conscience » [147],

telle est sa nature, sa caractéristique. [Le son] qui vient en plus, c'est le phonème *HA* placé entre les lettres *KA* et *LA* du *kāmarājabīja*. Qu'est-ce à dire? — C'est-à-dire que le sixième *HA* du *kāmarājabīja*, qui est *nāda*, est la cause des cinq autres sons associés aux éléments espace, etc., et sert à marquer la nature de conservation cosmique (*sthitirūpam*) propre au *kāmarājabīja*.

153 Mais on a dit que les lettres *HA*, etc., servent à exprimer les éléments grossiers, espace, etc. Comment peut-on alors dire qu'elles

146. Les *śl.* 34 à 42, décrivant comment les éléments grossiers (*bhūta*) et subtils (*tanmātra*) et leurs attributs (*guṇa*) peuvent se trouver dans divers rapports de « pénétration » (*vyāpti*), prescrivent en fait une méditation (*bhāvanā*) destinée à faire saisir à l'adepte la présence en la *śrīvidyā*, en une structure complexe, des éléments constitutifs de l'univers. On considère ici, avec le Sāṃkhya, que les cinq *tanmātra* sont présents dans les *bhūta* en nombre croissant : de l'espace, qui n'a pour *guṇa* que le son, à la terre, qui a le son, le contact, la forme, la saveur et l'odeur. Les éléments ont donc de un à cinq *guṇa* qui leur sont inhérents, les « pénètrent ».

Le YH précise en même temps comment cette présence des *tattva* et *tanmātra/guṇa* est associée aux *akṣara* ou aux *bīja* constituant la *vidyā* : leur présence y est marquée ou dénotée (*LAKṢ*) par ces phonèmes, dont la *bhāvanā* doit faire réaliser intérieurement à l'adepte la présence et le rôle à la fois « mantrique » et cosmique.

147. On notera ici encore (cf. Dī, p. 97 — *supra*, p. 175 — Dī, pp. 146, 225, 381) l'emploi de *mūrti* pour désigner un plan élevé de la divinité, la « forme », ici « ancienne », étant le plan d'*unmanā*, celui de la pure conscience, au-delà de toute forme.

Le *piṇḍa* (bloc phonique) mentionné est l'élément le plus subtil de la parole, son plan le plus élevé, ce qui « reste » quand toute énonciation s'achève et se perd dans le silence suprême. On a vu plus haut que *piṇḍa* peut désigner un des trois *bīja* ou *kūṭa* de la *śrīvidyā*.

expriment les *guṇa* de ces cinq éléments, c'est-à-dire le son, etc. ? [Le YH] dit donc :

> [LA LETTRE *HA*] DOIT ÊTRE [COMPRISE COMME ÉTANT] LE GERME PHONIQUE DES [ÉLÉMENTS] PORTEURS DES *GUṆA*, MAIS AUSSI COMME CE QUI EXPRIME LES *GUṆA* [EUX-MÊMES]. //37//
>
> *bhaved guṇavatāṃ bījaṃ guṇānām api vācakam* //37//

« Porteurs des *guṇa* » : les *guṇa*, son, etc., que possèdent les cinq éléments, espace, etc. [Les lettres *HA*] en sont les germes (*bīja*) — [le mot] *bīja* étant ici au singulier, car il s'agit de choses de la même espèce [148]. Ici, dans la *vidyā*, les phonèmes des éléments sont les lettres *HA* : des consonnes [149]. De fait, on a dit ici-même : « De la lettre *HA* naît l'espace » (YH, 2.29) : on peut donc dire que ces lettres sont des germes. Cette nature de germe des consonnes de *KA* à *KṢA* a été proclamée par la Cidgaganacandrikā :

> « Si on met de côté les [phonèmes] stériles, [on a] les voyelles de l'ardent soleil ; *visarga* et *bindu* exclus, [restent] celles du feu ; toutes les [seize voyelles prises ensemble] sont les *kalā* de la lune, ô Śiva ! [Ces] voyelles, contenant des germes, sont [aussi] des matrices » [150].

p. 154 Et dans la Parāpañcāśikā : « Cette déesse *mātṛkā* est double, étant germe et matrice » [151]. Ainsi, ces lettres *HA*, etc, sont-elles ce qui sert à exprimer (*vācakāni*) [ou plutôt] à dénoter (*lakṣakāni*) les *guṇa* du son, etc. Elles sont conventionnellement considérées comme ce qui désigne l'espace, etc., mais elles le font aussi des [éléments subtils], son, etc., qui en sont les *guṇa*. Comme le dit le Maître expert [152] : « Ce qui désigne directement le sens conventionnel, c'est ce qui exprime ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Que ces germes, les lettres *HA*, etc., qui sont ce qui exprime les éléments espace, etc., possesseurs des *guṇa*, servent [en même temps] à dénoter les *guṇa*, son, etc., de ces éléments. //37//

[Le YH] dit la raison pour laquelle cette [double] désignation [est
p. 155 possible] :

148. Tous les *HA* de la *vidyā* sont en effet la même lettre et ont la même valeur symbolique puisqu'ils renvoient au même *tanmātra*.

149. *vyañjana*, considérées normalement comme *yoni*, matrices, alors qu'elles ont ici un rôle de germe, *bīja*. D'où le développement qui suit.

150. Le propre de la matrice est en effet de recevoir, garder en elle, le germe, l'embryon, qu'y dépose le partenaire masculin de l'union — qu'elle soit physique ou phonématique.

151. Cette ligne forme les deux premiers *pāda* du *śl.* 40 de l'Anuttaraprakāśapañcāśikā, également citée p. 344. Cf. Dī, p. 82. Ci-dessus, p. 163, note 271.

152. La formule : *sākṣāt saṃketitam yo 'rtham abhidhatte sa vācakaḥ* est tirée du verset 2, 7 du Kāvyaprakāśa, de Mammaṭa.

LE FAIT QU'ILS ONT [RESPECTIVEMENT] LA NATURE DE CAUSE ET D'EFFET MONTRE LEUR UNITÉ.

kāryakāraṇabhāvena tayor aikyaṃ vivakṣayā |

« Ils » : le possesseur de *guṇa* et le *guṇa* « ont [respectivement] la nature de cause et d'effet ». Le possesseur de *guṇa* est cause, le *guṇa* est effet. Leur unité ne repose que sur cette situation de cause et d'effet. Elle n'est donc que figurative, indirecte, non pas réelle, substantielle. C'est une unité surimposée due à ce rapport de cause à effet et c'est en conséquence de ce seul lien que les sons caractérisant [les éléments] peuvent être également associés aux *guṇa*. C'est ce que dit le Mahāsvacchandasaṃgraha [153] :

« Le son peut prendre forme paisible ou violente. Le son [sous sa forme
subtile] est l'élément-subtil-son (*śabdatanmātra*). Ce qui est mouvant, doux,
chaud, rude et correspond à la diversité des contacts est ce qu'on nomme
156 élément-subtil-contact (*sparśatanmātra*). La forme qui se distingue selon des
couleurs — bleue, jaune, blanche — est ce qu'on appelle élément-subtil-forme
(*rūpatanmātra*). Ce qui est associé au doux, etc., est l'élément-subtil-saveur
(*rasatanmātra*), alors que ce qui distingue une odeur, bonne ou autre, est
l'élément-subtil-odeur (*gandhatanmātra*). C'est de ces [éléments subtils], en
vérité, que [proviennent] les cinq éléments grossiers (*bhūtapañcakam*) ».

« L'espace, dont l'élément subtil est le son, a pour *guṇa* le son. Ce *tattva* est
éternel, immense, omniprésent, pur. Il donne lieu à l'étendue. L'air a pour
élément subtil le contact. Le vent a une forme mouvante ; il est le souffle vital
du monde (*prāṇa*), l'incitation au mouvement. Il est léger. Il a pour *guṇa*, dit-
on, le son et le contact. C'est lui qui fait aller et venir. Le *tattva* du feu, lui, a
pour *guṇa* son, contact et forme. Il est brûlant, produit par l'élément-subtil-
forme, accomplissant l'action de cuire, ô Śiva ! L'élément-subtil-saveur
produit le *tattva* de l'eau, qui est écoulement et a pour *guṇa* saveur, forme,
contact et son. Son action est de rassembler. On nomme *tattva* de la terre celui
157 qu'accompagnent les cinq *guṇa* : odeur, saveur, forme, contact et son, qui est
solide et porte tout.

Les cinq *tattva*, de l'espace à la terre, en accomplissant leur œuvre chacun à leur tour, demeurent en un groupe ordonné de cinq ».

Après avoir dit quels sont les cinq [*guṇa*] du son présents dans les cinq éléments grossiers que [dénotent] les cinq *HA* de la *vidyā*, [le YH] indique maintenant que les quatre [*guṇa*] du contact présents [154] dans les quatre éléments grossiers — l'air, etc. — sont dénotés par les *bīja* expressifs de l'air :

153. Sur ce texte, cf. ci-dessus, p. 98, note 16.

154. Selon le système rappelé dans la citation qui vient d'être faite, qui est conforme à celui du Sāṃkhya (cf. Sāṃkhyakārikā, 38).

IL FAUT MÉDITER INTENSÉMENT, Ô DÉESSE ! L'APPARITION DE LA TÉTRADE DES [ÉLÉMENTS] AIR, FEU, EAU ET TERRE, EN LES DISTINGUANT EN GROSSIERS ET SUBTILS, ET CELLE [DES *GUṆA* DU CONTACT [QUI LES PÉNÈTRENT], COMME PROVENANT DES TROIS *MAHĀMĀYĀ* ET DU *BINDU* QUI EN EST L'ORIGINE. //38-39//

mahāmāyātrayeṇāpi kāraṇena ca bindunā //38//
vāyvagnijalabhūmīnāṃ sparśānāṃ ca catuṣṭayam /
utpannaṃ bhāvayed devi sthūlasūkṣmavibhedataḥ //39//

mahāmāyā est la lettre *Ī*. [Ces *Ī* sont les trois] *Ī* situés au sommet des trois *bīja* [de la *vidyā*] formés [chacun] de la triade des deux *bindu* et de la demi-more de *HA*[155]. [Il faut méditer les éléments comme provenant de ces trois *Ī*] « et comme provenant » du *bindu* qui en est « l'origine », c'est-à-dire sous la forme du *bindu* supérieur nommé *kāma* que forme l'union totale des lettres *A* et *HA* et qui est l'origine de ces trois *akṣara* (= des trois *Ī* des *HRĪṂ*). Il faut méditer ce qui est
p. 158 dénoté, c'est-à-dire manifesté [par ces phonèmes], par la tétrade [des *guṇa*] du contact des [quatre éléments] air, feu, eau et terre, « en les distinguant en grossiers et subtils », les subtils étant [en ce cas] la terre, l'eau et le feu, alors que l'air est grossier par rapport [aux éléments] qui le suivent[156]. Dans ces conditions, c'est ainsi que des *bindu* au nombre de six[157] peuvent être dénotés par trois lettres *Ī* seulement. Le *bindu* qui est l'origine forme à lui seul un cercle complet. Le *maṇḍala* de l'air, en effet, est un cercle marqué de six *bindu*[158]. C'est ce que dit un expert : « Le cercle qui s'étend de la gorge au palais est marqué de six *bindu*. Il est gris sombre ».

Le sens de tout cela est donc que les quatre [*guṇa* du contact] présents dans les quatre éléments, air, etc., répartis en grossiers et subtils, sont dénotés par les trois lettres *Ī* et par le *bindu* tout entier, qui expriment (ou servent à former : *vācaka*) le *maṇḍala* de l'air. //38-39//

Le quadruple [*guṇa* du] contact, qui est celui de l'air, étant ainsi dénoté par les [lettres *Ī*] expressives de l'air, c'est maintenant la triade

155. Ce passage sur la *bhāvanā* des *Ī* associés à deux *bindu* et à un *bindu* supérieur, *kāma*, fait de la fusion de *A* et *HA*, donc de Śiva et Śakti, paraît renvoyer au diagramme décrit par Amṛt, pp. 131-132 (*supra*, p. 202, note 99). Sans doute ne s'agit-il pas ici de méditer la *kāmakalā*, mais une méditation portant sur les *Ī* associés à des *bindu* ne peut qu'y faire penser, association qui n'est certainement pas fortuite.

156. Les deux éléments les plus hauts, air et espace, quoique considérés ici comme grossiers, restent ceux qui « pénètrent » les trois autres qui, quoique classés ici comme subtils, restent placés plus bas qu'eux dans la hiérarchie des *tattva*. Amṛt. revient plus loin (Dī, p. 161) sur les raisons pour lesquelles terre et eau pourraient être « subtils ».

157. Ils sont six puisque deux *bindu* sont associés à chacun des trois *Ī*.

158. Sur ce *maṇḍala*, cf. YH, 1.42, Dī, p. 52.

de la forme, *guṇa* du feu, [qui doit être méditée comme] représentée par les phonèmes expressifs de cet [élément] :

159 LA TRIADE [DES *GUṆA*] DE LA FORME EST DE LA MÊME FAÇON MÉDITÉE AU MOYEN DES TROIS *RA* [159].

rūpāṇāṃ tritayaṃ tadvat tribhī rephair vibhāvitam /

La triade des [*guṇa* de la] forme qu'on trouve dans le feu, l'eau et la terre, « est méditée au moyen des trois *RA* », ou est dénotée [par ceux-ci].

Mais comment [ce *guṇa* de] la forme, également présent dans la terre, l'eau et le feu, peut-il être dénoté par *RA*, qui est le *bīja* du feu? [Le tantra l'explique] en disant :

LA PART ESSENTIELLE [EN] EST L'ASPECT DE FEU. IL EST EN EFFET ENGENDRÉ PAR CE *BĪJA*-LÀ. //40//

pradhānaṃ tejaso rūpaṃ tadbījena hi janyate //40//

Il est vrai que [le *guṇa* de] la forme est présent dans ces trois éléments. Mais, comme il est absent [des éléments] air et espace, c'est dans le feu d'abord qu'il a la part principale. C'est donc seulement après ces deux autres [éléments que le *guṇa* de la forme] peut être engendré, manifesté, par le *bīja RA*. L' « engendrer », c'est le rendre visible (*prādurbhāvaḥ*). //40//

La triade de la forme, *guṇa* du feu, ayant été [décrite comme] dénotée par les phonèmes expressifs du feu, ce qui est défini maintenant, au moyen des phonèmes expressifs de l'eau, est le *guṇa* de cet [élément] :

LA SAVEUR, GROSSIÈRE ET SUBTILE, EST ÉVOQUÉE AU MOYEN DES *BĪJA* LUNAIRES PRÉSENTS DANS LA *VIDYĀ*.

vidyāsthaiś candrabījais tu sthūlaḥ sūkṣmo rasaḥ smṛtaḥ /

160 [Ces *guṇa* sont dénotés] par les *bīja* lunaires, c'est-à-dire les lettres *SA* qui sont dans les [trois] *bīja* de la *vidyā* [160]. [« *bīja* lunaire »] est en effet l'appellation [de la lettre *SA*] — c'est ce que disent les experts :

« Le premier est formé du ciel, de la lune, du feu, de l'inférieur et du *bindu*. L'autre, du rouge, du pur, d'Indra et du feu, accompagnés du plaisant et de la

159. Ce sont les trois lettres *R* des trois *hṛllekhā*, c'est-à-dire des trois *HRĪṂ* terminant chacun des trois *kūṭa* constitutifs de la *śrīvidyā*.

160. C'est-à-dire les trois parties de la *śrīvidyā* qui, chacune, contiennent une syllabe *SA*.

demi-lune. Le suivant, du soleil, de la lune, de Manu et de ce qui suit *AṂ*. Par ces trois *bīja* est manifestée la *vidyā* dite de Tripurā »[161].

« Grossière et subtile » : le [*guṇa*] de la saveur grossière se trouve dans le *tattva* de l'eau, car celui-ci est ce qui pénètre. Le subtil est celui qui est dans l'élément terre, car ce dernier est ce qui est pénétré. Il est « évoqué » (*smṛta*), c'est-à-dire produit par la méditation (*bhāvitaḥ*), l'évocation (*smṛti*) [étant en réalité] méditation intense (*bhāvanā*).

Mais il y a dans la *vidyā* trois *SA* alors qu'il n'y a que deux [*guṇa* de la] saveur : dans l'eau et dans la terre. Qu'en est-il alors du troisième *SA*? La réponse est :

p. 161 EN CE MONDE AUSSI ON CONNAÎT L'ASSOCIATION DU *RASA*[162] ET DE L'*AMṚTA*. //41//

saṃbandho vidito loke rasasyāpy amṛtasya ca //41//

On sait, dans le monde, qu'il y a une association entre *rasa* et *amṛta*, le nectar (*sudhā*). Les Purāṇa content en effet que l'*amṛta* est né de l'océan baratté par les dieux et les *asura*, dont il est l'essence (*rasa*) : c'est là une chose célèbre, « qu'en ce monde aussi on connaît ». Ici, puisqu'il est l'essence de l'eau, le *rasa*, qui en est le *guṇa*, est désigné par la troisième lettre *SA*. Qu'est-ce à dire? Le *tattva* de l'eau est grossier. L'*amṛta*, en étant l'essence, est subtil. La terre, pénétrée par celui-ci, est aussi subtile[163]. Ainsi, le *rasa*, triplement présent dans la terre, l'*amṛta* et l'eau, est dénoté par les trois lettres *SA* de la *vidyā*. Voilà ce que cela signifie. //41//

161. Cette stance se trouve dans le Prapañcasāratantra, 9.3 (vol. 1, pp. 128-9). Elle est aussi citée (et également attribuée *abhiyuktaiḥ*) dans la ṚjuVi *ad* NṢA, 1.109 (p. 106, où V. D. en élucide le sens en note). Le voici : le ciel est *H*, la lune *S*, le feu *R*, l'inférieur *AI*, ce qui, avec le *bindu*, donne *HSRAIṂ*. Le rouge est *H*, le pur *S*, *KA* = K, Indra *L*, le feu *R*, le plaisant *Ī*, la demi-lune est *bindu*, d'où *HSKLRĪṂ*. Enfin le soleil est *H*, la lune *S*, le feu *R*, Manu *AU*, ce qui suit *AṂ*, le *visarga*, d'où *HSRAUḤ*. Cette *vidyā* faite de trois *bīja* servirait à l'invocation (*āvāhana*) de la Déesse.

On remarquera cette citation d'un passage du PST concernant le culte de Tripurabhairavī et donnant l'*uddhāra* de son mantra *HSRAIṂ HSKLRĪṂ HSRAUḤ*, forme dérivée de *AIṂ KLĪṂ SAUḤ*, le *mūlamantra* de la Déesse Tripurā. *SAUḤ*, lui, est, dans le Trika, le mantra de Parā. Cet usage d'un même mantra, ou de ses dérivés, montre l'existence de liens entre le Trika et la Śrīvidyā : sur ce point, v. A. SANDERSON, « The visualization of the deities of the Trika », *in* A. PADOUX, dir., *L'image divine, culte et méditation dans l'hindouisme* (Paris, CNRS, 1990).

162. Comme le texte joue ici sur les deux sens de *rasa* : saveur (ici, *guṇa* de l'élément eau) et essence, ce qui le rapproche de l'*amṛta*, il vaut donc mieux peut-être, dans ce passage, ne pas traduire ce mot.

163. Ici comme précédemment, c'est l'élément grossier, l'eau, qui est pénétrant (*vyāpaka*) et l'*amṛta*, subtil, qui est pénétré (*vyāpya*).

On vient de voir que le *guṇa* de l'eau : les trois [*guṇa*] du *rasa*, est dénoté par les phonèmes expressifs de l'eau. Maintenant, c'est l'odeur, *guṇa* de la terre, que dénotent les phonèmes expressifs de la terre :

LE *GUṆA* DE LA TERRE EST L'ODEUR. SA LETTRE EST CE QUI EXPRIME L'ODEUR.

vasundharāguṇo gandhas tallipir gandhavācikā /

De la terre, la porteuse de richesses, le *guṇa* est l'odeur. Sa lettre, le phonème expressif de la terre, est *LA*. [Cette lettre est aussi] celle qui exprime (*vācika*) [le *guṇa* de] l'odeur : elle le représente.

p. 162 Mais il y a trois *LA* dans la *vidyā*. Or le *guṇa* de l'odeur présent dans [l'élément] terre n'est dénoté que par une seule lettre *LA* : qu'advient-il des deux autres ? — C'est ce qui est dit :

LA TRIPLICITÉ [DE CETTE LETTRE] EST DUE À CE QU'IL Y A UN LIEN ENTRE LES TROIS MONDES, Ô MAHEŚVARĪ ! //42//

bhuvanatrayasaṃbandhāt tridhātvaṃ tu maheśvari //42//

Les trois mondes, c'est-à-dire les trois portions de l'univers (*lokatraya*). Il y a un lien [entre elles] : parce que les trois mondes sont le support [de l'univers], il y a [entre eux] un lien de support à supporté et à cause de ce lien la terre elle-même est [considérée comme] triple. C'est ainsi que les trois *LA* dénotent le triple [*guṇa* de l']odeur présent dans ces trois portions de la terre [164]. //42//

On a dit ici (*śl.* 29) « De la lettre *HA* naît l'espace, de *KA*, le vent », [donc] que la lettre *KA* exprimait l'air. Mais on peut dire aussi [de celle-ci] qu'elle exprime le sujet conscient, le quadruple [*guṇa* du] contact se trouvant alors dénoté par d'autres phonèmes [165]. [Ainsi, c'est] maintenant les trois [sortes de] sujets conscients [166] qu'on fait dénoter par les lettres *KA* [de la *vidyā*] :

164. Le raisonnement d'Amṛt semble être que la triplicité de la totalité cosmique, formée des trois mondes (*lokatraya*) dont la terre est l'un, se reflète en celle-ci, considérée dès lors comme également triple en tant que membre d'une triade. D'où la présence justifiée des trois lettres *LA* pour un seul *guṇa*.

165. Ce que l'on voit au *śl.* 38-39 (Dī, p. 158).

166. Le YH et Amṛt, tout en se servant du terme *pramātṛ*, comme le fait, par exemple, Abhinavagupta, ne retiennent ici que les trois sortes d'êtres qu'on trouve dans le śivaïsme dualiste : cf. SP, vol. 1 et 3, introduction. Sur le point de vue d'Abhinavagupta, voir le TS, chap. 9, ou le PTv, pp. 117-119. Utpaladeva et Abhinavagupta distinguent aussi quatre sortes de *pramātṛ* : *deha*°, etc. (cf. IPK, 1.6.4, 3.1.8, 3.2.11).

L'AUTRE CORPS [167] DES TROIS [SORTES DE] SUJETS CONSCIENTS : PUR, IMPUR ET MÊLÉ, EST MANIFESTÉ PAR LE TRIPLE *KRODHĪŚA* PRÉSENT DANS LA *VIDYĀ*. //43//

aśuddhaśuddhamiśrāṇāṃ pramātṛṇāṃ paraṃ vapuḥ /
krodhīśatritayenātha vidyāsthena prakāśyate //43//

p. 163 Les sujets conscients impurs sont les êtres enchaînés (*paśu*), les *sakala* [168] qui, par essence, n'ont conscience que de la différenciation et sont privés de la réalisation mystique de la nature du « je » absolu de Śiva (*śivāhambhāvabhāvanāvihīnaḥ*). Cela est dit dans le SvS :

« Les êtres enchaînés sont de trois sortes. Certains d'entre eux sont nommés *sakala*. D'autres ont nom *pralayākala* [169], ô Maheśvarī ! D'autres enfin sont les *vijñānākevala* [170]. Écoute, successivement, quelle est leur nature. Soumis au *mala* sans commencement, dépourvue d'omniprésence [172], circonscrit par *māyā* et *karman*, corporel, ignorant de la réalité de Śiva, n'ayant de goût que pour la différenciation, sans durée, créant sans cesse du *karman* et jouissant du fruit de ses actes, perpétuellement attaché à la diversité, cet homme reste à purifier, à éveiller ».

Les sujets conscients purs que sont les êtres enchaînés [nommés] *vijñānakevala*, dont l'esprit est soumis à l'impureté déjà mûrie (*pakvamala*), sont en essence tels que Śiva. C'est ce que dit le SvS :

p. 164 « L'être enchaîné [nommé] *vijñānakevala* est lié seulement par l'impureté [première] [172]. Son *mala* étant tout à fait mûr (*supakva*), il est de lui-même isolé [de la *māyā* et du *karman*], du fait de la connaissance discriminatrice, ô

167. *paraṃ vapuḥ* : la méditation des phonèmes de la *vidyā* associe aux lettres *KA* — et par là-même se représente comme présente dans la *vidyā* — une autre forme, plus essentielle peut-être (= *svarūpa* : Dī, p. 165, ligne 5), des sujets conscients, une fois qu'ils ont été purifiés par la *dīkṣā*, celle-ci étant reçue en principe par tout adepte avant de pouvoir méditer la *śrīvidyā*.

168. *sakala* s'entend généralement comme « associé au *tattva kalā* », lequel est le plus bas des *kañcuka* limitant le sujet conscient. Le *sakala* est donc un être soumis à toutes les limitations.

169. « privés de *kalā* [etc.] à cause du *pralaya* » : ce sont les sujets conscients qui survivent au *pralaya* parce qu'ils n'ont pas encore épuisé leur *karman*, sans être cependant soumis à *kalā*, etc.

170. « isolé (= séparé des facteurs limitatifs du soi) par la connaissance discriminatrice ». On dit aussi *vijñānākala* : « sans *kalā* (et autres *kañcuka*) du fait de la connaissance discriminatrice ».

171. L'âme est généralement tenue pour libre de toute limitation spatiale ; si toutefois elle est liée au corps, soumise à la *māyā* et déterminée par la loi du *karman*, elle perd cette qualité et devient non omniprésente : *avibhuḥ*.

172. L'*āṇavamala*, « la tache des *aṇu* » (H. Brunner) : le *mala* est attaché depuis toujours aux âmes limitées, d'ou son caractère qu'on peut appeler premier, préalable aux autres *mala*.

Chère! C'est la grâce la plus intense (*sutīvraśaktipāta*) qui crée ces êtres possédant l'isolation (*sakevala*) ».

Les sujets conscients mixtes ne sont liés qu'au corps subtil : « la forteresse des huit » [173]. Ces êtres enchaînés sont les *pralayākala*. Ils se reproduisent dans de multiples matrices afin d'expérimenter leur *prārabdhakarman*, leurs deux sortes de *karman* [174] s'égalisant dans l'expérience du fruit de la diversité de leurs actions. *Karman* et *mala* une fois tout à fait mûrs (*supakva*), ils peuvent, même sans maître spirituel, jouir de la grâce de Śiva. Ces êtres enchaînés, chez qui se trouvent également la connaissance et l'action [175], sont les *pralayākala*. Voici ce qu'en dit le SvS :

« Les sujets conscients de nature mixte sont nommés *pralayākala*. Ils ont
pour corps la « forteresse des huit », ô Chère! en raison de leur *karman*, ils se
p. 165 reproduisent, pour jouir [du monde], dans toutes les matrices. Après qu'ils ont
joui du *karman* qui leur revient et que cette jouissance égalise, Śiva, de lui-
même, leur *karman* étant tout à fait mûr, leur accorde quelque grâce en
[faisant d']eux les trois *lokeśvara* [placés à la tête] des *tattva* de l'eau, etc. » [176].

« L'autre corps », c'est-à-dire l'autre forme essentielle [que peuvent prendre] ces trois sortes de sujets conscients. [Il est manifesté] « par le triple *krodhīśa* ». Les *krodhīśa* sont les lettres *KA* [177] [telles qu'elles apparaissent] dans le *nyāsa* de Śrīkaṇṭha [178]. Il est manifesté, rendu

173. Les huit facteurs constitutifs du *puryaṣṭaka* sont les cinq éléments subtils (*tanmātra*), *buddhi*, *manas* et *ahaṃkāra*. Le corps subtil survit d'un cycle cosmique à l'autre, au-delà donc d'un *pralaya*. Sur le corps subtil et le *puryaṣṭaka*, cf. Dī, p. 71 (*supra*, p. 151, note 228).

174. Le bon et le mauvais *karman* s'équilibrant.

175. L'action, le *karman*, compensant la connaissance, ces êtres ont donc une certaine impureté.

176. Les mondes (*loka*) de la cosmogonie śivaïte sont parfois décrits comme pénétrés (*vyāpta*) par les éléments grossiers ou subtils. Ainsi dans le TĀ, 8.162 — qui renvoie à ce propos au Rauravāgama qui (I, *śl.* 162 sq.) en décrit les diverses caractéristiques en mentionnant notamment les dieux qui y règnent. Ce sont ces fonctions de dieux que la grâce de Śiva peut faire obtenir. A la différence d'Amṛt, J., *ad* TĀ, 8.162 (vol. 5, p. 110) renvoie explicitement aux Sāṃkhyakārikā, 38.

177. Cf. Setu (p. 142) : « *ka krodhīśaḥ mahākālī kāmadevaḥ prakāśakaḥ* » *iti kośāt*. Voir Dī, p. 27, *supra*, p. 117, note 103).

178. Le *nyāsa* de Śrīkaṇṭha (ou « de Śrīkaṇṭha, etc. ») est l'imposition sur le corps des cinquante Rudra : Śrīkaṇṭha, etc., et des cinquante énergies qui leur sont associées : Pūrṇodarī, etc., avec les cinquante phonèmes de la *mātṛkā*, de *A* à *KṢA*, où *KA* est imposé avec le Rudra Krodhīśa. La formule utilisée est du type : *AṂ Śrīkaṇṭhāya Pūrṇodaryai namaḥ*, etc. Pour *KA*, c'est : *KAṂ Krodhīśāya Mahākālyai namaḥ*. Ce *nyāsa* est décrit dans divers textes, ainsi le PST, 3.39 sq. (et *id.*, introd., pp. 22-23). On le trouve aussi décrit, avec celui de la *mālinī*, au chap. 45 de l'Agni-Purāna. Cf. Dī, p. 351. Voir aussi ŚT, 2.29 sq. (vol. 1, pp. 76-77).

apparent, par la triade de ces [phonèmes, c'est-à-dire] par les trois *bīja* présents dans la *vidyā*. Qu'est-ce à dire? — Que la triple nature
p. 166 propre, pure, impure et mixte, des trois sortes d'êtres enchaînés, nommés *sakala*, *vijñānakevala* et *pralayākala*, est manifestée par les trois lettres *KA* présentes dans les trois *bīja* [de la *śrīvidyā*]. //43//

[On vient de voir que] les trois *krodhīśa* présents dans la *vidyā* dénotent les trois sortes de sujets conscients. Maintenant, c'est le non-manifeste (*avyakta*) qui est désigné par les dix premiers des douze *śrīkaṇṭha* de la *vidyā*, puis le souffle animateur (*prāṇa*) et enfin, par le dernier [*śrīkaṇṭha*] [179], le Seigneur (*īśa*) :

TOUT COMME LES DIX *ŚRĪKAṆṬHA* SONT CE QUI EXPRIME LE NON-MANIFESTE, AINSI, Ô DÉESSE! LE ONZIÈME SE TIENT SOUS LA FORME DE SOUFFLE, L'AUTRE [180] [ÉTANT LE DOUZIÈME]. //44//

śrīkaṇṭhadaśakaṃ tadvad avyaktasya hi vācakam /
prāṇarūpaḥ sthito devi tadvad ekādaśaḥ paraḥ //44//

« Les dix *śrīkaṇṭha* » sont celles des dix lettres *A* surmontant [181] chacune des douze syllabes *HA*, etc., de la *vidyā* si on en exclut les trois *hṛllekhā* [182]. Les *śrīkaṇṭha* sont les lettres *A*. De celles-ci [on envisage d'abord] dix. Le non-manifeste, c'est le principe vital (*jīva*) [183]. On désigne [en effet ici par non-manifeste] l'être tout enveloppé par le *mala* sans commencement et qui relève de la voie de l'inerte (*jaḍagata*) en tant qu'il est lié aux sens, étant dans l'ignorance de sa [véritable] nature de Śiva. C'est ce que dit le SvS :

« Enveloppé par le *mala* sans commencement, circonscrit par *māyā* et *karman*, dépourvu d'omniprésence, l'être incarné dans un corps, ignorant de la réalité de Śiva, n'a de goût que pour la différenciation, est sans durée ».

Le *śrīkaṇṭhādinyāsa* existe aussi dans la tradition de Kubjikā : voir le Kubjikāmata, 24.4-35 et le tableau donné par T. Goudriaan & J. A. Schoterman dans l'introduction (pp. 128-9) de leur édition de ce texte (Leyde : Brill, 1988).

179. Les dix *A* de la *vidyā* correspondant au *nyāsa* de Śrīkaṇṭha : cf. note précédente.

180. En séparant le *śl.* 44 de la ligne suivante, je suis la Dī et son interprétation du YH. On peut penser toutefois que l'auteur du YH devait entendre son texte comme : *paraḥ/ekaḥ san*, etc. : « l'autre est le *puruṣa*, qui étant unique, etc. ».

181. *uparigata* : ces *A* sont considérés comme surajoutés aux douze consonnes *h*, *s*, *k*, etc., pour les rendre prononçables : *HA*, *SA*, *KA*, etc. Sur la présence de *A* dans tous les phonèmes, cf. *Vāc*, chap. v.

182. Les trois *HRĪṂ* terminaux des trois *kūṭa* de la *vidyā*.

183. Comme l'explique Amṛt, *jīva* est l'âme individuelle, l'*ātman*, en tant que lié au corps. Il est peu courant d'user à son propos du mot *avyakta*. On ne peut guère le nommer ainsi, au sens que *avyakta* peut avoir dans ce système (qui n'est pas celui de *prakṛti* « non évoluée », comme dans le Sāṃkhya), que dans la mesure où, comme le note Amṛt, le *jīva* est l'*ātman* et, à ce titre, un « fragment du suprême Śiva » : *paramaśivāṃśa*.

Quant à ce qui l'exprime, ce qu'exprime la lettre *A*, c'est le suprême Śiva, selon la formule de la Saṃketapaddhati : « La lettre *A*, premier de tous les phonèmes, lumière, est le suprême Śiva ». C'est en effet un fragment du suprême Śiva. « Ainsi », c'est-à-dire tout comme le suprême Śiva. [Donc] tout comme le suprême Śiva est ce qu'exprime la lettre *A*, ainsi le principe vital, fragment de ce [Śiva], est, lui aussi, exprimé par les dix lettres *A* [de la *vidyā*]. Tel est le sens de ce passage. « Tout comme » : de même que le principe vital — ce principe qui est un fragment de Śiva — est dénoté par les [dix premiers] *śrīkaṇṭha, vācaka* du suprême Śiva, de la même façon, comme le principe vital, le onzième *śrīkaṇṭha* demeure le souffle animateur de ce principe dont il est le soutien (*jīvādhārabhūtaḥ*). Le souffle est en effet le soutien du principe vital qui sans lui ne pourrait pas subsister. « L'autre », suprême [184], le douzième *śrīkaṇṭha*, est ce qui exprime le *puruṣa*. Le *puruṣa* est le suprême Śiva car il remplit, achève, l'univers [185]. Cela est dit dans la Cidgaganacandrikā :

« Puissions-nous servir ces grands *ṛṣi*, en tête desquels est Patañjali, dont l'esprit est fixé sur le Seigneur, Soi de la conscience, dont la demeure est l'univers et qui, atteignant à la plénitude, deviennent le *puruṣa* ! » [186]

Et dans la Révélation : « Le *puruṣa* seul est ce monde entier » [187]. //44//

Mais n'y a-t-il pas douze *śrīkaṇṭha* dans la *vidyā* ? Śiva est dit par l'un ; le principe vital par l'autre ; le souffle par un autre. Ces trois suffisent donc. Pourquoi alors [en invoquer] encore d'autres ? A cela il est répondu :

C'EST LE *PURUṢA* qui, ÉTANT UNIQUE, DEVIENT EN FAIT MULTIPLE.

ekaḥ sann eva puruṣo bahudhā jāyate hi saḥ /

p. 168 Il est vrai que Śiva est exprimé par l'un, le principe vital et le souffle par les deux autres. Cependant, le *puruṣa*, lui qui, comme dit l'Upaniṣad : « *brahman*, unique et sans second » [188], « devint ce qui

184. *paraḥ paro dvādaśaḥ* : il y a ici sans doute une ambiguïté voulue : *para* signifie en effet aussi bien « l'autre » que « le suprême ».

185. Jeu sur le terme *puruṣa* : *viśvasya pūraṇāt paramaśivaḥ puruṣaḥ*.

186. Cette stance 9 de la CGC (p. 6) fait sans doute allusion au YS, 1.23 et 24 prescrivant la fixation de l'esprit sur le Seigneur — *īśvarapraṇidhāna* — puis décrivant celui-ci comme une forme particulière du *puruṣa* : *puruṣaviśeṣa īśvaraḥ*.

187. Śvet. Up. 3.15.

188. Tripadvibhūtimahānārāyaṇopaniṣad, 3.3. Notons qu'il s'agit là d'une upaniṣad du Pāñcarātra.

est et ce qui n'est plus »[189], lui qui est la Réalité, qui est unique, devient multiple. Le mot « en fait » (*hi*) [est employé] pour marquer que cela est bien connu. C'est pour affirmer la même chose qu'il est dit aussi : « grâce à ses puissances magiques, Indra prend diverses formes »[190]. Selon qu'il a été dit :

« Le soi des créatures[191] se tient, seul, dans tous les êtres, à la fois unique et multiple, telle la lune reflétée dans l'eau »,

il n'y a en vérité qu'un seul Śiva, mais, sous la forme du souffle vital de tous les êtres vivants, il se divise et devient multiple. C'est à montrer cela que sert la pluralité des *śrīkaṇṭha* présents dans la *vidyā*. //45//

Après avoir dit comment concevoir et méditer les phonèmes [de la *vidyā*, le YH] explique ensuite comment le faire pour les *bindu* et les *nāda* :

LES DÉITÉS NOMMÉES RUDRA, ĪŚVARA ET SADEŚA[192], FORMES [DIVINES] LIMITÉES, //45// SONT INVOQUÉES PAR LES TROIS *BINDU*. LES FORMES TOUT À FAIT ILLIMITÉES, CELLES DE ŚĀNTI, ŚAKTI ET ŚAMBHU, SONT DÉNOTÉES PAR LES TROIS *NĀDA*. //46//

rudreśvarasadeśākhyā devatā mitavigrahāḥ //45//
bindutrayeṇa kathitā amitāmitavigrahāḥ /
śāntiḥ śaktiś ca śambhuś ca nādatritayabodhanāḥ //46//

p. 169 Rudra préside au *tattva* du feu (*tejas*). Dans ce *tattva* du feu se trouvent les [*tattva*] *puruṣa, rāga, vidyā, kalā, niyati, kāla* et *māyā*. C'est ce que dit le SvS : « Le *tattva* du feu va de *puruṣa* à *māyā*, ô Maheśvarī ! ». *śuddhavidyā, īśvara* et *sadāśiva* relèvent par contre du *tattva* de l'air. Ainsi, le SvS : « Ce qu'on nomme *vidyā, īśvara* et *sadā*[*śiva*] est produit par le *tattva* de l'air ». Cela étant, les dieux nommés Rudra, Īśvara et Sadāśiva sont des formes [divines] limitées, circonscrites. Le SvS le dit : « Tout ce qui s'étend jusqu'à Sadāśiva est lié à la naissance et à la destruction ». [Ces déités] « sont invoquées par les trois *bindu* » : ces trois *bindu*, c'est la triade des *bindu* placés au-dessus de la *kāmakalā* qui se trouve à la pointe des trois *bīja* [de la *vidyā*].

Les formes tout à fait illimitées (*amitāmitavigrahāḥ*) sont Śānti, Śakti et Śambhu (= Śiva). Elles sont dénotées par les trois *nāda*. Śānti

189. Tait. Up., 2.6.
190. RV, VI.47, 28 et BĀUp, 2.5, 19 déjà citée p. 127.
191. *bhūtātman* : l'âme de tous les êtres, identique au *puruṣa*.
192. C'est-à-dire Sadāśiva.

est le *nāda* caractérisé par un son non-manifeste (*avyaktadhvani*). C'est à son niveau que l'univers entier, qui était soutenu par lui, est dissout. Le point limite où cela se produit est le *brahmarandhra*, car c'est l'endroit où se produit l'apaisement des énergies supérieures. Cela est dit dans le SvS :

> « Le *nāda*, soutien des *nāḍī*[193], ayant transpercé tout cet univers, se mouvant à partir de l'énergie inférieure et allant jusqu'à celle d'en haut, se
> p. 170 résorbe dans la *nāḍī* [suprême] au niveau de la fente de Brahmā et a alors pour caractéristique un son non manifeste ».

Śakti [ici] est l'énergie supérieure (*ūrdhvaśakti*). Il s'agit du *tattva* de *śakti* à son plan supérieur (*uparigataṃ śaktitattvam*). C'est ce qui est dit dans ce même [texte] :

> « Brahmāṇī, énergie non suprême, portée sur la hanche de Brahmā, obstrue par sa présence la porte de la voie de la libération. Celle-ci une fois franchie, Ô Belle ! [on trouve alors] l'énergie supérieure, suprême, Śivā, déesse dont la nature est celle de la réalité même de l'énergie (*śaktitattvātmikā*), pareille à un serpent endormi : ce principe spirituel (*mahat*) où les mondes trouvent asile, on le nomme *śaktitattva* ».

Śambhu est le *śivatattva* situé au-dessus du *śaktitattva*. Cela est aussi dit au même endroit : « Ce qu'on nomme *śivatattva* est situé au-dessus du *śaktitattva* ». Ces formes [divines] sont tout à fait illimitées : elles sont infinies, sans aucune limitation, car elles se trouvent au niveau du ciel de la Conscience (*vyomatattvāntargatatvāt*). C'est également dit là : « Les *tattva* de *śakti* et *śiva*, sont le ciel de la Conscience »[194]. [Ces formes sont] dénotées par les trois *nāda* surmontant les trois *rodhinī* placées sur les trois *bindu*, situés eux-mêmes sur les [trois *kūṭa* :] *vāgbhava*, *kāmarāja* et *śaktibīja*[195]. C'est dans cet ordre-là que les trois *nāda*, dans leur rôle de dénotation, désignent, dénotent [Śānti, etc.,] Śānti l'étant par le *nāda* surmontant le *bindu* couronnant le *vāgbhava*, Śakti par celui placé sur la pointe du
p. 171 *kāmarāja* et Śiva par celui situé sur le sommet du troisième *bīja*. //45-46//

193. *nāḍyādhāra* : si on se reporte au comm. de J. *ad* TĀ, 5.55 et 143-4 (vol. 3, pp. 359 et 458), il semble que ce terme désigne un plan, situé au niveau du *brahmarandhra*, ou du *dvādaśānta*, que la montée du *nāda* atteint après avoir dépassé la « fente de Brahmā » : *brahmarandhrordhvavartinīṃ nāḍyādhārābhidāṃ bhūmīm ākramya*... (*id.*, p. 359).

194. *vyoman* : le ciel ou firmament de la Conscience, donc le plan suprême. Dans le Ṛgveda (I.164, 34), *paramavyoman* serait le lieu de la Parole. *Vāc* y naît. Il est identique au *brahman* : *brahmāyaṃ vacaḥ paramaṃ vyomaḥ*.

195. *Rodhinī* est une des *kalā*, formes de l'énergie phonique, de l'énoncé du *bīja* *HRĪṂ* « surmontant » chacun des trois *kūṭa* de la *śrīvidyā*.

Ayant dit comment concevoir la *vidyā* dans la mesure où elle est constituée de *bindu* et *nāda*, [le YH] expose maintenant, avec l'aide d'un exemple, la façon de la concevoir en tant que faite de tous les mantras :

[COMME] LES FILS, ETC., D'UN FILET SONT PRIS DANS SON ANNEAU INITIAL, AINSI LES MANTRAS, RÉUNIS, SE TROUVENT LÀ, DANS LA *VIDYĀ*. //47//

vāgurāmūlavalaye sūtrādyāḥ kavalīkṛtāḥ /
tathā mantrāḥ samastāś ca vidyāyām atra saṃsthitāḥ //47//

« Un filet, ce qui sert à attraper les animaux sauvages » [196] [: voilà ce que dit Amara.] Ici toutefois ce mot désigne un filet pour capturer les poissons, toute capture d'êtres vivants étant de la même sorte. S'il n'y avait pas d'anneau initial où sont prises les mailles du filet — comme c'est le cas quand il s'agit d'attraper une bête sauvage, où les rêts faits de cordes ne comportent pas de fils, etc. — [il n'y aurait pas de filet.] « Les fils, etc. » : les fils, ce sont les mailles du filet. « Etc. » désigne les boules métalliques fixées aux bords du filet [pour le lester]. De même donc que, dans un filet [à poissons], la racine des fils qui le forment est prise dans un anneau métallique, ainsi, même au plan de la Parole « étalée », ce qui est la racine de tous les mantras repose dans cette *vidyā* : voilà ce que cela signifie. //47//

p. 172 [Le YH] explique ensuite le sens qui s'atteint par la transmission de l'enseignement des maîtres (*gurūpadeśakrameṇa*) :

[LE SENS] QU'ON PEUT ATTEINDRE GRÂCE À LA SUCCESSION DES MAÎTRES SPIRITUELS EST APPELÉ SENS ORAL TRADITIONNEL.

gurukrameṇa saṃprāptaḥ saṃpradāyārtha īritaḥ /

« La succession des maîtres spirituels » est celle de la tradition (*pāraṃparyakramaḥ*). [Ce sens ne s'atteint] que par cette transmission de l'enseignement.

« A partir de la forme originelle de Śiva, plénitude, cause de toutes les causes, se répand la Parole, luminosité totale, son suprême, subtil, pur, qui n'est rien d'autre que l'énergie *unmanā*. Non manifeste, en devenant manifeste, elle cause, tout en restant indivise, l'évolution [de toute l'énergie-parole]. C'est elle, dont la nature essentielle est suprême félicité qui, en se divisant en [textes tels que le] Svacchanda, etc., composée en vers *anuṣṭubh*, est

196. *vāgurā mṛgabandhanī* : citation de l'Amarakośa, 2.10, 26 (ou 27, selon les éditions).

nommée Svacchandabhairava[tantra]. Prenant conscience (*vimṛśya*) de cette
[Réalité], Anāśriteśvara [197] l'enseigne en détail en la disant tout entière, dans
toute son étendue, au niveau de la division cosmique [198] de *śāntyatītā*. C'est
p. 173 cela encore que dit Śiva appelé Éternel (= Sadāśiva), de nature suprême, au
corps fait de cinq mantras [199], se tenant sur un trône de mantras [200], avec tous
les āgama : *siddhānta*, *pūrva* [201], etc., selon les [traditions] *kaula*, etc. Moyen
pour atteindre [tous] les buts de l'homme — *kaula* ou au-delà du *kaula* — [cet
enseignement] avec ses divisions innombrables fut d'abord énoncé par Śiva.
[Puis,] cette connaissance fut donnée à Īśvara. Par Īśvara cette *vidyā* fut
ensuite donnée, selon la volonté de Śiva, à Vidyeśa. Ensuite cette science
[désormais] délimitée fut donnée, dans l'ordre, par les Vidyeśvara aux Rudra,
puis aux Seigneurs des *guṇa* et *tattva* et, par Īśvara, à Śrīkaṇṭha et, par ce
dernier, ensuite, successivement à Pradhāna [202], puis [enfin] aux dix Rudra.
L'initiation une fois donnée selon la règle, la connaissance est ainsi transmise,
ô Ambikā ! Après que Śrīkaṇṭha et moi ayons donné l'initiation et la
consécration, la *dakṣiṇā* étant remise, [le disciple] peut obtenir tout ce qu'il
désire ».

p. 174 Voilà comment, selon le Svacchandabhairava [203] que je viens de
citer, est énoncée [la doctrine] transmise suivant la succession tradi-

197. *anāśritaśiva* est Śiva lui-même mais, quand, avançant vers la manifestation (ou, ce qui revient au même, se préparant à révéler l'āgama), il « ignore », ne prend pas en considération, sa propre plénitude dans l'unité de la Conscience. Le texte ici cité suit le mouvement de la manifestation de la Parole du plan suprême au niveau des hommes.

198. *aṃśa* est à prendre au sens de *kalā*, *śāntyatītā* étant la plus haute des cinq divisions cosmiques nommées *kalā*. Les āgama font de Sadāśiva, en tant que Kāraṇeśvara, le régent, ou cause, de la *kalā śāntyatītā*, cf. SP3, pp. 434-7, notes et pl. V.

199. Les cinq *brahmamantra*, *sadyojāta*, etc., correspondant aux cinq faces de Sadāśiva, qui expriment cinq aspects de sa nature liés à la quintuple activité (*sṛṣṭi*, etc.) de Śiva.

200. *mantrasiṃhāsana* : le trône de Śiva est parfois appelé *siṃhāsana* par analogie avec un trône royal, mais aussi parce qu'une partie en est en effet un *siṃhāsana*, avec quatre pieds qui sont des lions. Ce trône est constitué rituellement avec des mantras, évoquant ses diverses parties, d'où l'expression *mantrasiṃhāsana*.

201. Les *siddhāntāgama* sont les 28 āgamas śivaïtes du Śaivasiddhānta sanskrit, base de l'enseignement śivaïte ultérieur, mais qui se distinguent des bhairavāgama, dont la Śrīvidyā est voisine. *Pūrva* s'applique normalement à la tradition « orientale » ou première du Kula, qui est celle du Trika. Cf. Introduction, p. 37.

202. Pradhāna (qui est un nom de *prakṛti*) n'est pas le nom d'un āgama, ni, à ma connaissance, celui d'une hypostase de Śiva ; et le premier des dix Rudra à qui sont révélés les āgamas est, selon le Kiraṇāgama, 10, 13, Ananta. V. D. suggère que Pradhāna serait une faute de transcription pour Praṇava. *praṇava*, en effet, est *OṂ*, et Oṃkāra est une forme de Śiva, cf. SvT, 10.1195 (vol. 5b, p. 511). Certains mss. de la DĪ ont la variante *pradānādi*.

203. Comme nous l'avons vu (ci-dessus, p. 98, note 16), la question se pose du rapport entre le SvBhairava (ou MahāSv-Bh) et le SvT tel que nous le connaissons. Le passage ci-dessus se retrouve, de fait, en fragments, dans le SvT, 8. On peut noter, quant à l'identification du SvBh avec le SvT, que le Rajasthan Oriental Research Institute, de Jodhpur, possède un manuscrit (nº 5541) intitulé Svacchandabhairavatantra, avec la

tionnelle des maîtres. Ce sens oral traditionnel ne peut se transmettre que selon les règles posées ci-dessus : celui qui, sans connaître le sens exact des mots ni la tradition [voudrait y accéder] sans recourir à l'enseignement d'un maître, en recherchant [seul] ce que signifient les mots, comme on le fait pour les versets des Purāṇa, etc., ne parviendra jamais à le saisir.

Poursuivant dans l'ordre, [le YH] aborde maintenant le sens intérieur :

QUANT AU [SENS] INTÉRIEUR [204], Ô GRANDE DÉESSE ! C'EST L'EXPÉRIENCE DU SOI, DU MAÎTRE SPIRITUEL ET DE ŚIVA.

nigarbho'pi mahādevi śivagurvātmagocaraḥ //48//

Ce sens est intérieur. Śiva [ici, est envisagé comme] inaccessible à la parole et à la pensée en tant que distinct de [ses trois aspects] : avec divisions, sans divisions, avec et sans divisions (*sakalaniṣkala*). Le soi, etc., toutes les catégories ou traits secondaires, cela, le maître, le considère comme son propre soi et comprend le sens de tous les āgama. Le soi, c'est [aussi] le disciple qui a l'expérience personnelle (*anubhava*) de la Conscience pure, tous ses liens ayant été détruits par le regard plein de compassion jeté sur lui [205] par un tel maître. C'est ce qu'a dit le SvS :

p. 175 « Ô Femme aux belles hanches ! la Réalité suprême nommée Śiva transcende les *tattva*, étant inaccessible à la parole et à la pensée. Elle n'est ni avec ni sans divisions. Elle est sans forme, dépourvue de polarisations conceptuelles, sans dualité. C'est le plan suprême ».

« Le maître possède toute la connaissance. Il a la libération pour but final. Grâce aux [paroles venant] de la bouche d'un [tel] maître, l'être enchaîné pourra être uni à la [Réalité suprême] elle-même.

Svacchandodyotaṭīkā de Kṣemarāja, « fils d'Abhinavagupta » (Cat. III.B, 1968, p. 200) : il s'agirait bien, dans ce cas, du SvT.

La solution au problème du nom et du texte exact du SvT (ou SvBh) serait sans doute que sous une appellation variable (SvT, SvBh, MahāSvBh) on aurait affaire à *un* texte dont il existerait au moins deux recensions différentes, l'une du nord, l'autre du sud — que nous n'avons plus mais qui serait celle à laquelle Amṛt — « méridional » — se référait.

204. *nigarbhārtha* : Bhāskara (Se, p. 155) explique qu'est *nigarbha* ce qui se trouve comme s'il était entièrement dans une matrice (*nitaraṃ garbhe*), donc tout à fait secret (*rahasyatama*). J., dans son comm. du VT, 5.23-4 (p. 137) justifie cette appellation en disant qu'il s'agit ici d'une expérience du Soi pur (même s'il se différencie en maître, disciple, etc.) et qui se produit intérieurement (*āntarantayā*).

205. *gurukaruṇākaṭākṣapāta* : cf. Dī, p. 90, *supra* p. 169, note 291. Voir aussi le *śl.* 50 et Dī, p. 177.

On a aussi défini le maître spirituel en disant :

« Louange soit à celui qui détient en lui les trois mondes, à cette Réalité qui est la sienne propre ! Hommage au Maître spirituel, à Śiva, qui est à la fois la voie et le but ! »[206]

Ainsi, le sens intérieur consiste en la fixation de la pensée sur l'expérience de l'unité de Śiva, du maître et du soi tels qu'on vient de les définir. Tel est le sens. //48//

Mais de quelle façon faut-il fixer son attention sur l'unité de Śiva, du maître et du soi ? [Le YH répond] en disant :

JE NE FAIS QUE T'INDIQUER DE LA FAÇON QUE VOICI [EN QUOI IL CONSISTE]. Ô MAÎTRESSE DES DIEUX ! ON L'ATTEINT EN FIXANT SON ATTENTION[207] SUR L'UNITÉ DE ŚIVA, DU MAÎTRE SPIRITUEL ET DU SOI. //49//

tatprakāraṃ ca deveśi diṅmātreṇa vadāmi te /
śivagurvātmanām aikyānusaṃdhānāt tadātmakam //49//

176 [Le tantra expose ce sens] « de cette façon » : il consiste à expérimenter l'unité de Śiva, du maître spirituel et du soi. « Je ne fais que te l'indiquer » : sans donner d'explication longue et détaillée. //49//

[Le YH] le dit donc de cette façon :

AYANT COMPRIS QU'IL N'Y A PAS DE DIVISION EN ŚIVA ET QUE LE MAÎTRE SPIRITUEL A AUSSI CETTE MÊME NATURE, LE DÉVOT, PIEUSEMENT INCLINÉ, QUE NE SOUILLE PAS L'APPARITION DU DOUTE, DOIT RÉALISER GRÂCE À LA PUISSANCE DU REGARD DE CE [MAÎTRE] QU'IL A LUI-MÊME LA NATURE DE ŚIVA. //50-51a-b//

niṣkalatvaṃ śive buddhvā tadrūpatvaṃ guror api /
tannirīkṣaṇasāmarthyād ātmanaś ca śivātmatām //50//
bhāvayed bhaktinamraḥ san śaṅkonmeṣākalaṅkitaḥ /

Les *kalā* sont les parties constitutives [de la déité]. Est *niṣkala* (sans division) ce qui n'est pas constitué de parties. Il faut donc avoir compris qu'en Śiva, dont on a vu les caractéristiques, [il n'y a pas de divisions]. Selon, en effet, la parole des experts, qui ont dit :

206. Stance déjà citée Dī, p. 136 et qui le sera encore pp. 197 et 225. Elle y est attribuée *abhiyuktaiḥ*.

207. *anusaṃdhāna* : c'est fixer son attention, se recueillir, ou encore avoir l'expérience de quelque chose d'intérieur. Il s'agit donc d'une attention, d'une visée intériorisée et portant sur une réalité d'ordre spirituel. On se rappelle le *sūtra* 1.22 des ŚS, qui prescrit le recueillement sur le grand Lac de la Conscience : *mahāhradānusaṃdhānān mantravīryānubhavaḥ*.

« Louange soit à celui qui détient en lui les trois mondes, à cette Réalité qui est la sienne propre ! Hommage au Maître spirituel, à Śiva, qui est à la fois la voie et le but ! »,

Śiva est sans division, et il en est de même pour le maître, car le propre de ce dernier est de considérer ce [Śiva] comme son propre soi. Il faut avoir donc compris que la nature du maître spirituel est celle même de Śiva. « Grâce à la puissance de son regard » [208] : comme on l'a dit :

p. 177 « Ne regardant, grâce à la force donnée par l'ordre du maître, que ce qui est sans mouvement, purifié par le nectar né de l'océan de la Conscience sans dualité, le disciple lui aussi sera fondu dans la masse de félicité de la Conscience »,

le regard de ce maître est capable de rompre tous les liens. Grâce à sa puissance, le disciple, purifié, pieusement incliné en signe d'adoration, est intensément plongé dans une réalisation répétée du « Je » absolu du suprême Śiva (*pratyutpannaparamaśivāhambhāvanāveśaḥ*). Grâce à cet exercice spirituel quotidien ininterrompu, il ne sera pas souillé par l'apparition du doute. Le doute, c'est la contraction [209], l'erreur de l'esprit qui est attaché à l'existence mondaine. L'apparition (*unmeṣa*) de cette [erreur se marque par] le plaisir qu'on trouve dans des objets extérieurs, femme, fils, etc. Celui que tout cela ne souille plus, qui a renoncé à l'illusion du moi et du mien, réalisera (*bhāvayet*) qu'il possède lui-même la nature de Śiva. D'une pureté semblable à celle du cristal près duquel il n'y a pas de rose de Chine [210], celui dont les liens ont été rompus par le regard jeté sur lui par le maître et qui est parvenu à la réalisation méditative de l'unité avec le Soi, obtiendra la totale plénitude (*paripūrṇasvabhāvaḥ*). Voilà ce que tout cela signifie. //50-51//

208. *nirīkṣaṇasāmarthyād* : sur la puissance du regard, cf. *supra*, p. 169, note 291, et YH, 3.93, DĪ, p. 279.

209. *saṃkoca* : la « contraction », le repliement sur soi, caractéristique de l'être limité (*aṇu*, *paśu*) qui a perdu sa liberté, son omniprésence première. Dans la Pratyabhijñā, *saṃkoca* est en opposition distinctive avec *vikāsa*, expansion, déploiement. On notera ici l'emploi dans le même passage de la DĪ du terme *unmeṣa*, au sens voisin de celui de *vikāsa* (= éclosion, déploiement, éveil). Les deux termes *unmeṣa*/*nimeṣa* (= repliement), plus encore que *vikāsa*/*saṃkoca*, expriment, dans la Pratyabhijñā, les deux phases alternées d'expansion et de rétraction rythmant la pulsation vibratoire (*spanda*), comme l'alternance des cycles, du cosmos (et de la divinité), comme aussi les deux attitudes mentales, de liberté ou de servitude — homologues du (et liées inversement au) mouvement cosmique — de l'être humain. Si deux de ces quatre termes se trouvent rapprochés par Amṛt, auteur qui était familier de la Pratyabhijñā, ce n'est sans doute pas l'effet du hasard.

210. *japākusuma* : comparaison classique pour opposer la pureté du soi, reflétant le *brahman*, laissant ainsi apparaître sa vraie nature, comme le fait le cristal qu'aucun objet placé près de lui ne colore.

p. 178 On en arrive maintenant au sens *kaulika* :

JE TE DIRAI MAINTENANT LE [SENS] *KAULIKA* : C'EST L'UNITÉ DU *CAKRA*, DE LA DIVINITÉ, //51// DE LA *VIDYĀ*, DU MAÎTRE SPIRITUEL ET DU SOI.

kaulikaṃ kathayiṣyāmi cakradevatayor api //51//
vidyāgurvātmanām aikyaṃ

Je vais te dire ce sens *kaulika*. C'est la fixation de l'attention (*anusaṃdhāna*) sur l'unité du *sādhaka*, de la *vidyā*, du maître, du *cakra* et de la divinité [211]. Le sens littéral [du *śloka*] est clair. On va dire ce qu'il en est :

NOUS ALLONS MONTRER EN QUOI [CETTE UNITÉ] CONSISTE.

tatprakāraḥ pradarśyate /

Ce sera fait dans [le passage qui va] depuis : « Nous allons montrer en quoi elle consiste » jusqu'à : « Ainsi est dit le sens *kaulika*, ô [Déesse] que célèbrent les héros! » (*śl.* 68).

D'abord est dite l'unité de la *vidyā* et du *cakra* :

LES QUADRILATÈRES [NAISSENT] DES LETTRES *LA*. //52// LES DEUX LOTUS, QUI SONT FEU ET LUNE ET QU'ACCOMPAGNE UN TRIPLE CERCLE, [NAISSENT] DES [PHONÈMES] DE L'ÉNERGIE, Ô CHÈRE! //53//
p. 179 DES LETTRES AU NOMBRE DE NEUF QUI, ASSOCIÉES À TROIS *BINDU*, FORMENT LES TROIS *HṚLLEKHĀ*, NAÎT LE [*CAKRA*] AUX NEUF *YONI*, Ô CHÈRE!

lakārais caturasrāṇi vṛttatritayasaṃyutam //52//
saroruhadvayaṃ śāktair agnīṣomātmakaṃ priye /
hṛllekhātrayasaṃbhūtair akṣarair navasaṃkhyakaiḥ //53//
bindutrayayutair jātaṃ navayonyātmakaṃ priye /

Des lettres *LA*, présentes dans les trois *bīja* formant la *vidyā*, naissent les quadrilatères formant les [trois] *bhūgṛha* [212]. Comme le dit le SvS : « Le *maṇḍala* de la terre est quadrangulaire, jeune, splendi-

211. Bhāskara (Se, pp. 157-158) dit ceci à propos de cet *artha* : « ... le *kaulikārtha* est l'unité des cinq [éléments] que sont le *śrīcakra*, la *śrīmātā*, le maître et le soi. *Kula*, la famille, c'est la réunion de gens de la même *jāti* : *sajātīyasamūha*. Amara dit en effet : *sajātīyaḥ kulam yūtham*. Appartenir à une même *jāti*, c'est être délimité par un même *dharma*. C'est le cas par exemple des six aspects : de Gaṇeśa, etc. » (invoqués au début du NṢA — et qu'on retrouvera plus loin, au troisième chapitre). Cet *artha* serait donc, pour Bhāskara, appelé *kaulika* : « de famille », parce que le groupe des cinq éléments dont cet *artha* souligne l'unité forme en quelque sorte une famille — explication qui ne se trouve pas dans le YH, et que ne donne pas non plus la Dī.

212. Le carré externe entouré d'une triple ligne est aussi nommé *bhūpura*.

de », c'est parce que le *maṇḍala* de la terre est de forme quadrangulaire que les trois quadrilatères [du *bhūgṛha*] naissent des lettres *LA*, qui expriment (*vācaka*) l'élément terre[213]. « Des [phonèmes] de l'énergie » : des lettres *SA*. Le CŚŚ dit en effet : « l'enivrant[214] : au-dessous de lui est l'énergie ». Et le Haṃsapārameśvara[215] : « Śiva, dit-on, est la lettre *HA* et Śakti, l'inaltérable, est *SA* ». Des lettres *SA* se trouvant dans les trois *bīja* de la *vidyā* [proviennent] les deux lotus qu'accompagne un triple cercle : à l'intérieur du carré se trouve un cercle et dans ce cercle, un lotus à seize pétales, qui est lune (*soma*). A l'intérieur de celui-ci, un deuxième cercle entourant un lotus à huit pétales, qui est feu (*agni*) et, à l'intérieur de ce lotus, il y a encore un troisième cercle. C'est ainsi qu'on a « les deux lotus qui sont feu et lune et qu'accompagne un triple cercle ». Selon la formule du SvS, qui dit : « l'image [diagrammatique] de l'eau est parfaitement circulaire, blanche, marquée d'un lotus », il faut comprendre que les deux lotus accompagnés d'un triple cercle naissent des lettres *SA* qui expriment le *tattva* de l'eau[216] parce que l'image diagrammatique de l'eau est un
p. 180 cercle marqué d'un lotus. [Tout cela étant, le passage] signifie que le *cakra* aux neuf *yoni* naît des *akṣara* au nombre de neuf que sont les lettres *HA*, *RA* et *Ī* qui, associées aux trois *bindu*, constituent les trois *hṛllekhā* placées au bout des trois *bīja* [de la *vidyā*]. //52-54//

La vérité est toutefois que le triple *cakra*, formé de celui à quatorze pointes et des deux à dix pointes, vient juste après les deux lotus. Comment se fait-il alors qu'ici on décrive le *navayonicakra* en sautant ces [plans intermédiaires] ? — C'est parce que le [*śrīcakra*] se développe à partir du *navayonicakra*[217]. Le triple *cakra* à quatorze et à deux fois dix pointes naît ainsi des trois énergies et des trois feux[218] [qui s'y ajoutent]. Il naît donc après le *navayonicakra* [et non pas avant]. C'est précisément pour exprimer ce fait que [le YH] dit maintenant :

213. Le carré est la forme symbolique de la terre, et *LA ou LAṂ* est le « germe de la terre », *pṛthivībīja*.

214. Śivānanda explique dans la ṚjuVi (*ad.* NṢA, 1.111 = le *śl.* cité ici, p. 108) que *mādana* désigne ici la lettre *HA* alors que normalement ce mot désigne *KA* : *sarvatra mādanaśabdaḥ kakāravācakaḥ* (*id.*, p. 109) ; c'est d'ailleurs le sens qu'il a dans le YH et la Dī (cf. p. 367).

215. Ce texte n'est cité qu'une fois dans la Dī. On le trouve mentionné par d'autres auteurs, dont Śivānanda (ṚjuVi) et Kṣemarāja dans ses commentaires du NT et du SvT. Il n'est guère connu, semble-t-il, que par ces citations. On le trouve parmi les 64 Bhairavatantra de la Śrīkaṇṭhīyasaṃhitā citée par J. *ad* TĀ, 1.18.

216. *SA* n'est pas normalement le *vācaka* de l'eau : le germe de l'eau est *VA* ou *VAṂ*, parfois nommé *varuṇabīja*.

217. Ce cakra est *navayoni* notamment en ce qu'il est la matrice (*yoni*) des neuf (*nava*) autres *cakra* du *śrīcakra*. Cf. YH, 1.12-14, Dī, pp. 22-24.

218. C'est-à-dire les six triangles qui s'ajoutent aux trois formant le *navayonicakra* pour former l'ensemble délimité par quatorze triangles. Cf. YH, 1.74-78 et Dī, p. 91.

LE *CAKRA* EN CONTACT AVEC LE TRIPLE CERCLE, QUI EST FEU ET ÉNERGIE, //54// NE [NAÎT] QUE DU TRIPLE *BĪJA* DE L'ESPACE. ACCOMPAGNÉ DU TRIPLE SUJET CONSCIENT, ASSOCIÉ AUX TROIS « ENIVRANTS » QUE FORMENT LA VOLONTÉ, LA CONNAISSANCE ET L'ACTIVITÉ, //55// IL EST LE TRÔNE DE SADĀŚIVA, Ô DÉESSE! FAIT DU *MAHĀBINDU*, SUPRÊME. C'EST AINSI QUE LE *CAKRA* A POUR NATURE CELLE DU MANTRA.

maṇḍalatrayayuktaṃ tu cakraṃ śaktyanalātmakam //54//
vyomabījatrayeṇaiva pramātṛtritayānvitam /
icchājñānakriyārūpamādanatrayasaṃyutam //55//
sadāśivāsanaṃ devi mahābindumayaṃ param /
itthaṃ mantrātmakaṃ cakram

Le *cakra* au contact du triple cercle est feu et énergie et est situé à l'intérieur du triple cercle, son tracé se développant à partir du *navayonicakra*. Étant donné qu'il provient des trois énergies et des
. 181 trois feux, ce triple *cakra* aux deux fois dix et quatorze pointes « ne [naît] que du triple *bīja* de l'espace », c'est-à-dire des trois lettres *HA* — *HA* étant le phonème qui exprime l'espace. Trois *HA* se trouvent dans les trois *hṛllekhā* : c'est des trois autres *HA* [de la *vidyā*] que naît le triple *cakra* aux quatorze, etc., pointes. Tel est le sens [du *śloka*].

Les sujets conscients sont, comme on l'a vu, de trois sortes : purs, impurs et mixtes. [Le *cakra* suivant] est « accompagné » de leur triade. Il est accompagné, touché, séparément et tout ensemble, par la triade de ces [sujets] qui, par l'effet de la maturation de leur *karma* et de leur *mala*, comme de la grâce de Śiva, président aux [éléments] terre, eau, feu et air. C'est ce que dit le SvS :

« Ceux dont le *mala*, etc., n'est pas mûr, [ne bénéficient que d']une grâce ordinaire (*sāmānyānugraha*). Les êtres enchaînés des trois sortes obtiennent l'aptitude et la souveraineté par la seule grâce de Śiva, ô Parameśvarī! Ceux dont le *mala* et le *karma* est mûr, en ne recevant qu'un peu de grâce, seront les trois Lokeśvara [placés à la tête] des *tattva* de l'eau, etc. »[219].

Le trône de Sadāśiva est associé, mêlé, aux trois « enivrants » (*mādana*), c'est-à-dire aux lettres *KA*, formes [phonématiques] des sujets conscients où dominent [respectivement] les énergies de volonté, de connaissance et d'activité. [Ce trône] est soutenu par les quatre [dieux] Brahmā, Viṣṇu, Rudra et Īśvara, présidant aux quatre élé-

219. Cf. Dī, p. 165, *supra*, p. 225, note 176. Abhinavagupta, dans le TĀ, 8.199-200 (vol. 5, p. 142), citant le SvT, 10.759-760, indique que le *tattva* de l'eau comporte (il est « orné » de : *śobhitam*) treize mondes (*bhuvana*), de Bhadrakālī à Sadāśiva : autant de fonction à occuper... Sur cette sorte de rétribution à des êtres dont le *mala* n'est pas mûr du fait de leur faute, cf. aussi, par ex., Mrg. KP, 139-140 (p. 118 ; p. 281 de la traduction d'H. Brunner).

p. 182 ments, de la terre à l'air, qui forment ses pieds, et il est fait du cinquième [dieu], Sadāśiva, régent de l'espace, le cinquième élément. [Ce trône est] « fait du *mahābindu*, suprême ». Comme le dit le KKV :

« Quand la masse des rayons du soleil qu'est le suprême Śiva est reflétée dans le pur miroir de la prise de conscience, la *mahābindu* apparaît sur la paroi pure du *citta* qu'illuminent les rayons reflétés » (*śl.* 4),

le plus haut, le suprême, est constitué par le *mahābindu*, reflet du suprême Śiva. Cela résulte de la conjonction en un seul point (*adhivāsayogyatvāt*) de Śiva et Śakti. C'est ce que dit aussi la Jñānadīpavimarśinī[220] : « *LAṂ*, hommage à Brahmā, seigneur de la terre sur son splendide piédestal tétrapode, dans une forêt de kadamba, au centre de l'Oḍḍiyānapīṭha ! *VAṂ*, hommage à Viṣṇu, seigneur des eaux ! *RAṂ*, hommage à Rudra, seigneur du feu ! *YAṂ*, hommage à Īśvara, seigneur de l'air ! Cet hommage leur étant rendu, *HAṂ*, hommage au trône de grand *preta*, Sadāśiva aux cinq visages, seigneur de l'espace ![221] Ainsi faut-il rendre hommage au splendide Sadāśiva. « C'est ainsi », comme on vient de le dire, que le *cakra* est fait de mantra, c'est-à-dire de la *saubhāgyavidyā*. //54-56//

p. 183 [Le YH] dit maintenant l'unité de la divinité et du *cakra* :

IL EST L'AUTRE CORPS DE LA DIVINITÉ. //56//

devatāyāḥ paraṃ vapuḥ //56//

Le *cakra* est un autre corps[222] de la déité. On a dit en effet ici[223] : « alors, la Déesse, brillante comme un lotus... » [passage où est décrit]

220. Les mss. de ce texte le qualifient parfois de Tripurasundarīpūjāpaddhati ou de Tripurasundarīvyākhyā. Il s'agirait donc d'un ouvrage de rituel de la tradition de Tripurā. V. D., qui l'étudie actuellement, pense pouvoir l'attribuer à Vidyānanda (cf. NṢA, introd., p. 35). Il en existe plusieurs mss. en Inde et au Népal.

221. Le trône de la divinité suprême est considéré comme formé d'une série d'éléments superposés au sommet desquels, servant directement de siège à la déité, se trouve Sadāśiva, le « grand *preta* », ainsi nommé parce qu'il est étendu, immobile, privé de toute force, tel un trépassé. Le MVT, ch. 8 et avec lui le TĀ, 15 expliquent comment il faut se représenter ce trône et en faire l'imposition (*nyāsa*) ; cf. aussi le SvT, ch. 9. Une pratique analogue, mais où c'est Sadāśiva qui est sur le trône, se rencontre aussi dans le śivaïsme dualiste : elle est décrite dans la SP, 1re partie, section III, *śl.* 47 sq. (vol. 1, pp. 154 sq.).

222. *cakraṃ devatāyaḥ param anyad vapuḥ*. Le *śrīcakra* est en effet, tout autant que la forme anthropomorphe de la Déesse, le corps de celle-ci : le corps dans sa beauté, avec l'émerveillement qu'il suscite, points sur lesquels le terme *vapus* tend, je crois, à mettre l'accent.

223. *atra* renvoie ici au NṢA, 1.130 (p. 120) : il s'agit du *dhyāna* de Tripurasundarī. On notera l'emploi d'*atra* pour désigner le NṢA, qu'Amṛt paraît ainsi considérer comme ne faisant qu'un avec le YH, ou tout au moins comme relevant d'un même ensemble.

le corps de la Divinité, avec ses pieds, ses mains, etc. [Celle-ci], en effet, qui est Conscience d'elle-même (*svasaṃviddevatā*)[224], demeure dans le *baindavacakra* tout en se divisant en ses parties constitutives sous la forme des *āvaraṇadevatā* présentes dans les diverses parties du *śrīcakra*, depuis le triangle [central] jusqu'au *bhūgṛha*, c'est-à-dire qu'elle a pour corps le *śrīcakra*. On l'a dit ici-même :

« C'est sous cette forme que se tient la suprême Splendeur ayant pour corps le *śrīcakra*, entourée des vagues fulgurantes de l'ensemble de ses énergies » (YH, 1. 55, p. 72). //56//.

Cette [identité du *cakra* et de la Déesse] est présentée comme suit :

De plus, du fait qu'elle a la nature de cent onze divinités,

ekādaśādhikaśatadevatātmatayā punaḥ /

Les cent onze divinités [sont] : dans les angles inférieur, droit et gauche du triangle [central] : les trois [déesses] Kāmeśvarī, etc.[225]. A l'extérieur de celui-ci, dans l'espace entre lui et le [*cakra*] à huit angles, autour de ce triangle, dans les quatre directions : les huit *āyudhade-*
184 *vatā*[226] de Kāmeśvara et Kāmeśvarī. Sur les huit pointes : les huit [énergies] Vaśinī, etc.[227]. Entre les huit pointes : les six *aṅgadevatā*[228]. Dans le [*cakra*] intérieur à dix angles : les dix Sarvajñā, etc.[229] et, dans le deuxième [*cakra*] à dix angles, les dix Sarvasiddhipradā, etc.[230]. Dans celui à quatorze pointes, les quatorze [Yoginī] Sarvasaṃkṣobhiṇī, etc.[231]. Dans le [lotus à] huit pétales : les huit Anaṅgakusumā, etc.[232], et, dans celui à seize pétales, les seize Kāmākarṣiṇī, etc.[233]. Sur le carré intérieur, les dix *mudrādevatā*[234] ; sur le carré médian, les huit [déesses] Brahmī, etc., et sur le carré extérieur les dix [*siddhi*] Aṇimā, etc. C'est ainsi qu'en ayant la nature des cent-onze *devatā*, la Déesse, qui en est le support, a pour forme le *śrīcakra*. //57//

Mais où, pensera-t-on, ce sens *kaulika* est-il exposé dans le

224. Cf. *supra*, p. 100, note 26.

225. Kāmeśvarī, Vajreśvarī et Bhagamālinī. Cf. Dī, p. 73, *supra*, p. 153, note 238.

226. Cf. YH, 1.53-54 et Dī, pp. 69-70.

227. Les énergies Vaśinī, Kāmeśvarī, Vimalā, Aruṇā, Jayinī, Sarveśvarī et Kaulinī. Cf. YH, 3.63, Dī, p. 255.

228. Les *devatā* correspondant sans doute aux six *aṅgamantra śiras, śikhā*, etc.

229. Dī, p. 254.

230. *Ibid.*

231. Cf Dī, p. 251.

232. Dī, p. 250.

233. Dī, p. 249, cf. *infra*, p. 288, note 70.

234. Sur les trois dernières séries de *devatā*, voir Dī, *ad* YH, 3.44 et sq., pp. 245 sq.

Vāmakeśvaratantra [235] ? Pour parer à un tel doute [le tantra] présente le *kaulikārtha* [comme explicitant] l'unité de la divinité, de la *vidyā*, du *cakra*, du maître et du disciple à quoi faisaient allusion [les mots] « Gaṇeśa etc. » du premier *śloka* du VMT].

p. 185 LA GRANDE DÉESSE A LA CONDITION DE MAÎTRESSE DES *GAṆA*. LE SOLEIL, LA LUNE ET LE FEU, //57// LA VOLONTÉ, LA CONNAISSANCE ET L'ACTIVITÉ ASSOCIÉES AUX TROIS *GUṆA* FONT D'AUTRE PART QUE CETTE DÉESSE A UN ASPECT PLANÉTAIRE.

gaṇeśatvaṃ mahādevyāḥ sasomaravipāvakaiḥ //57//
icchājñānakriyābhiś ca guṇatrayayuktaiḥ punaḥ /
graharūpā ca sā devī

Le mot « d'autre part » (*punaḥ*) [vise ce qui s'ajoute] à la condition de maîtresse des *gaṇa* de cette [Déesse], due à ce qu'elle a la nature des cent onze divinités. Cette condition de maîtresse des *gaṇa* de la grande Déesse doit en effet s'entendre selon l'adage de l'œil de corbeau [236]. La grande Déesse, de fait, a la nature des cent onze *devatā* présentes dans le *śrīcakra*, du triangle central au carré externe, aussi bien que celle de la troupe, de l'ensemble de ces déités. Le soleil, la lune et le feu sont présents sous la forme des yeux de la Déesse. Comme le dit la Saṃketapaddhati :

« La volonté se tient dans la région de la tête, la connaissance se trouve plus bas et l'activité est dans ses pieds »,

la volonté, etc., sont les parties de son corps : tête, etc. [Il y a enfin] les *guṇa*, c'est-à-dire *sattva*, *rajas* et *tamas*. Ces [divers éléments] formant ses parties constitutives, cette Déesse prend la forme des neuf planètes (*navagraharūpā*). //57-58//

SON ASPECT DE CONSTELLATION PROVIENT DES SENS D'APERCEP-
p. 186 TION ET D'ACTION AINSI QUE DE LEURS OBJETS, Ô MAÎTRESSE DES DIEUX !, DES ORGANES INTERNES, DE LA *PRAKṚTI* ET DU *GUṆA*, AINSI QUE DU SOI LIÉ À L'ÉTAT DE *PUMĀN* //59//

jñānakarmendriyair api //58//
tadarthair eva deveśi karaṇair āntaraiḥ punaḥ /
prakṛtyā ca guṇenāpi puṃstvabandhena cātmanā //59//
nakṣatravigrahā jātā

235. Le VMT/NṢA, 1, 1, commence en effet par les mots : *gaṇeśagrahanakṣatrayoginīrāśīrūpiṇīm*, décrivant la Déesse comme faite de ces cinq groupes d'entités divines ou cosmiques. Le YH, selon Amṛt, explicite ici cette formule non seulement en énumérant ces entités, mais en expliquant que le *kaulikārtha*, qui proclame l'unité de la Déesse, du *cakra*, etc., était implicitement présent dans le VMT : c'est un des « sens inconnus » (YH, 1.1) de ce tantra, que le rôle du YH est d'expliciter.

236. *kākākṣinyāyena* : le corbeau est censé tout voir du même œil, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. Ainsi voit-on ici successivement, mais du même œil, deux aspects

Les sens d'aperception servent à connaître : l'ouïe, le tact, la vue, l'odorat et le goût. Les sens d'action sont la voix, les mains, les pieds, l'anus et les organes génitaux. Ces [dix sens] ont pour objets le son, le contact, la forme, l'odeur et la saveur, ainsi que la parole, l'action de saisir, celle de marcher, l'évacuation et la félicité. Les organes internes sont le sens interne, l'intellect, le principe d'individuation et le psychisme[237]. *Prakṛti* est l'inévolué (*avyakta*) où les *guṇa* sont en équilibre. Le mot *guṇa* [désigne ici] le principe des *guṇa*[238], racine du plaisir, de la douleur et de l'illusion. « Le soi lié à l'état de *pumān* » : c'est le *tattva* du *puruṣa*. Tout cela est dit dans le SvS :

« Ô Déesse ! l'être enchaîné, l'homme jouissant des plaisirs, tout empli des
six [facteurs] : *māyā*, etc.[239], est nommé *puruṣa*. Cette *māyā* elle-même,
existant pour la jouissance de l'être enchaîné, est appelée inévolué (*avyakta*).
C'est la *mūlaprakṛti* de l'univers, formée des trois *guṇa*. De cette *prakṛti* naquit
le principe des *guṇa*, racine de la douleur, du plaisir et de l'illusion. C'est le
sattva, le *rajas* et le *tamas*, toujours liés ensemble à l'intellect, sa nature étant
p. 187 de manifester les *guṇa*. L'intellect a pour domaine les objets, les *guṇa* y étant
manifestes. Le principe d'individuation, né de cet intellect, triple du fait des
guṇa et selon la nature de l'action, est de trois sortes. Sa division, son
domaine, est triple, en effet, variant avec l'action [à faire], prenant la forme de
tout ce qui met en mouvement les êtres vivants, ô Kamalāsanā ! Il est alors,
selon la nature qu'il assume, nommé *taijasa*, *vaikārika* ou *bhautika*. Ces
p. 188 modifications et divisions [de l'*ahaṃkāra*], selon qu'elles concernent le sens de
la parole ou un autre, seront de nature vocale ou autre. Elles se limitent ainsi
à tel ou tel domaine en fonction de la condition *sattvika* ou autre dont il peut
s'agir, ô Fille de la Montagne ! Ainsi, quand [il s'agit de l'état] *taijasa*, naît le
sens interne, qui est coordinateur (*saṃkalpakārakam*) et [énergie de] volonté.
Des états *vaikārika* naissent les sens d'aperception et d'action, cependant
qu'avec l'aspect *bhautika* apparaissent les éléments subtils : son, contact,
forme, saveur, odeur, ainsi que l'activité des organes de la parole, etc., ô
Parameśvarī ! L'ouïe, le tact, la vue, le goût, l'odorat, sont les cinq sens
d'aperception, dont relèvent tour à tour, dans l'ordre, le son, le contact, la
forme, la saveur et l'odeur, ô Chère ! Viennent alors les sens d'action [dont le
siège est] la voix, les mains, les pieds, l'anus et les organes génitaux et [à qui
p. 189 correspondent] respectivement [les fonctions de] parler, saisir, marcher,
évacuer et avoir du plaisir sexuel. Ainsi sont dites les activités des cinq sens
d'action. Voilà ce que sont les dix [sens] externes ainsi que le triple [organe]
intérieur : sens interne, intellect et principe d'individuation, qu'on nomme
organe interne »[240].

différents de la Déesse : celui où elle est présente dans le *cakra* comme cent onze déités différentes et celle où elle forme l'ensemble, la totalité, de ces déités.

237. Sur cette liste, voir Dī, p. 29, *supra*, p. 118, note 107.

238. « Les trois *guṇa* constituent un seul principe parce qu'ils sont inséparables », dit le Mṛgendrāgama, *vidyāpāda*, 10.21 (trad. Hulin, p.228).

239. *māyā* et les cinq *kañcuka*.

240. Le SvS reprend ici l'évolution des catégories et aspects de l'organe interne tels qu'on les trouve décrits dans le Sāṃkhya.

C'est parce que ces vingt-sept [éléments] forment ses parties constitutives que la Déesse naît sous la forme des constellations (*nakṣatravigrahā*), aspect qu'elle a pris par sa propre volonté. //58-60//

Ensuite est dite sa nature de Yoginī : elle est due aux Ḍākinī, etc., maîtresses des éléments corporels, peau, etc., et à ce qu'elle est associée aux huit Yoginī présidant aux huit groupements de phonèmes. Se tenant sous l'aspect des Yoginī, elle resplendit, ayant l'univers pour forme. //60-61//

yoginītvam athocyate /
tvagādidhātunāthābhir ḍākinyādibhir apy asau //60//
vargāṣṭakaniviṣṭābhir yoginībhiś ca saṃyutā /
yoginīrūpam āsthāya rājate viśvavigrahā //61//

« Les éléments corporels, peau, etc, » sont la peau, le sang, la chair, la graisse, la moelle et le sperme. Leurs maîtresses, les divinités qui président à chacun d'eux, sont les « Ḍākinī, etc. », c'est-à-dire les Ḍākinī, Rākinī, Lākinī, Kākinī, Śākinī et Hākinī. Les « groupements
p. 190 de phonèmes » sont les huit *varga* de *A, KA, CA, ṬA, TA, PA, YA* et *ŚA*. Se tenant dans ces huit [groupements] sont les huit Yoginī, Brahmī, etc. C'est ce que dit le SvS :

« La série des *mātṛkā*, de *A* à *KṢA*, encloses dans les huit *varga*, en conjonction avec les énergies et les Bhairava [241] émis par les huit énergies à la fin du procès d'éclosion de l'univers, sont la racine de tout ce qui est fait de parole ».

Le CŚŚ [242] dit également : « [J'adore] Celle en qui, du fait de son association avec la série des groupements de phonèmes, se tiennent les huit Mères ». [Donc,] associée à ces [Yoginī, elle se tient] dans les six supports (*ādhāra*) [243], inhérente (*vyāpakatvataḥ*) à la peau, etc., sous la forme grossière de la *mātṛkā*, par le moyen des Ḍākinī, etc. Comme on le dira plus loin (YH, 3.114, p. 309) : « Étant des formes grossières

241. Sur les huit Bhairava (*bhairavāṣṭaka*), cf. par exemple SvT, 1.76-86. Le TĀ, 29.159-161, donne une liste de huit *nādabhairava*, que l'on trouve aussi dans le SvT, 10.1194. Au Népal, les huit Bhairava sont associés aux huit *mātṛkā* qui, avec Tripurasundarī à leur tête, forment les *navadurgā*. Cf. *infra*, tableau, p. 339.

242. NṢA, 1.11 (p. 28).

243. Cf. Dī, pp. 195-6. Amṛt précise que les Yoginī (Ḍākinī, etc.) sont au nombre de six. Plus loin (YH, 3.30-31, Dī, pp. 237-239), aussi, six Ḍākinī seulement sont citées, alors qu'il y a sept éléments constitutifs du corps (dont six seulement sont cités ici : manquent les os). Ces Yoginī doivent être imposées dans six *cakra* corporels, du *mūlādhāra* à l'*ājñā*, que désignent aussi sans doute, ici, le mot *ādhāra*. Le nombre des Yoginī de ce groupe varie de six à huit (au moins). Cf. *infra*, p. 280, note 46. (Dī, p. 238).

de la *mātṛkā*, ces Yoginī sont présentes dans la peau, etc. Elles sont connues comme manifestes », [la Déesse] est servie par Brahmī, etc.,
p. 191 dans les éléments corporels, peau, etc. « Elle resplendit, ayant l'univers pour forme » : quand elle se trouve sous l'aspect des Yoginī, sa forme rassemblant la totalité de l'univers, elle se divertit sous la forme des diverses Yoginī. On le dira ici même :

« Il faut accomplir leur culte huit fois huit fois, sans tricher sur la dépense. [Mais] c'est Toi seule, Enchanteresse des mondes ! qui joues sous la forme de ces [déités] » (YH, 3.194, pp. 379-380). //60-61//

[LES DIX SOUFFLES :] *PRĀṆA, APĀNA, SAMĀNA, VYĀNA* ET *UDĀNA, NĀGA, KŪRMA, KṚKARA, DEVADATTA* ET *DHANAÑJAYA*, AINSI QUE L'ÂME INDIVIDUELLE ET LE SOI SUPRÊME, C'EST PAR EUX QU'ELLE [ASSUME] UNE NATURE ZODIACALE. //62-63//

prāṇāpānau samānaś codānavyānau tathā punaḥ /
nāgaḥ kūrmo'tha kṛkaro devadatto dhanañjayaḥ //62//
jīvātmaparamātmā cety etair rāśisvarūpiṇī /

Les dix souffles vont de *prāṇa* à *dhanañjaya*. Le soi individuel (*jīvātman*) est l'être enchaîné (*paśu*), dont on a dit plus haut la [triple] caractéristique. Le Soi suprême (*paramātman*), selon l'Upaniṣad [244] [qui dit :] « celui-là est ton *ātman*, l'agent interne, immortel », c'est l'âme (*antaryāmin*) de tous les êtres. C'est par le moyen de ces douze [éléments que la Déesse] assume une nature zodiacale. //62-63//

On associe maintenant les termes « maîtresse des *gaṇa* », etc., au mot *vidyā* [245] :

LA GRANDE *VIDYĀ* FAITE DE PAROLE : LA SUPRÊME, ETC., AYANT POUR NATURE LE TRIPLE GROUPE *A, KA, THA.*, ETC., [DES PHONÈMES] DEVIENT MAÎTRESSE DES *GAṆA* EN COMMENÇANT PAR LE TROISIÈME [DE CES GROUPES]. //63//

akathāditripaṅktyātmā tārtīyādikrameṇa sā /
gaṇeśo 'bhūn mahāvidyā parāvāgādivāṅmayī //63//

p. 192 [La Parole] suprême est fusion totale de *A* et *HA*. Ce en tête de quoi elle se trouve, ce sont les paroles Voyante, Intermédiaire et Étalée qui, s'ajoutant à la Suprême font que [la Parole] est quadruple. C'est ce que dit la Saṃketapaddhati :

244. BĀUp, 3.7, 3.

245. Les *śl.* 57 sq. avaient en effet décrit la Déesse comme ayant les aspects de Maîtresse des *gaṇa*, des planètes, etc. Maintenant ces mêmes formes sont données comme appartenant aussi à la *vidyā*, après quoi on les trouve également dans le *cakra*, etc., puisqu'il s'agit de démontrer l'unité de la *vidyā*, du *cakra*, etc., avec la Déesse.

« La lettre *A*, premier de tous les phonèmes, lumière, est le suprême Śiva. *HA*, le dernier, est *kalā*. Il est, dit-on, appelé prise de conscience. La fusion totale de ces deux [phonèmes] se manifeste dans cet éclat suprême [246]. Le bloc formé par Vāmā et les autres est appelé le phonème *A*. Sa tête, d'abord, est Raudrī. Son visage est nommé Vāmā. Ses bras sont, dit-on, Ambikā. Et Jyeṣṭhā est au bout de ses ongles. Ces [énergies] dont la nature est la demi-*kalā* de *HA* [247] ont donc une quintuple forme. Le phonème *A* ne brille jamais extérieurement à part de toutes les autres lettres [248]. La volonté se tient dans la région de la tête ; la connaissance est placée plus bas ; l'activité se trouve à ses
p. 193 pieds ; et dans le cœur il y a Śāntā. *anāhata* est, dit-on, octuple car il se divise en *śūnya*, etc. : *śūnya*, *sparśa*, puis *nāda*, *dhvani* et *bindu*, puis *śakti* et le *bījākṣara*, tel est l'octuple son non frappé [249]. Le son frappé, lui, est, dit-on, divisé en quarante-sept [250]. La lettre nommée *KṢA*, elle qui est une conjonction [de deux phonèmes] [251], est considérée comme double. Ainsi le *mātṛkāpīṭha* est, dit-on, [divisé en] soixante-sept [252]. Tel est le grand *pīṭha* triomphant nommé *mātṛkā*, tout entier pris dans la triple division des sons non frappés, frappés et de ce qui les transcende ».

p. 194 [On voit] ainsi que cette [*vidyā* est dite] « faite de parole » en ce qu'elle est quadruplement faite des [paroles] suprême, etc. En effet, comme je l'ai dit dans le Saubhāgyasudhodaya : « ayant animé ses deux portions : la voyelle *A* et la prise de conscience [253], quadruple l'une et l'autre », la *vidyā* est constituée des [quatre niveaux de la parole :] suprême, voyante, intermédiaire et étalée. Elle a « pour nature le triple groupe *A*, *KA*, *THA*, etc..., en commençant par le troisième ». « *A*, *KA*, *THA*, etc. » : ce que désigne ici le mot « etc. » est ce qui relie ces trois lettres : « *A*, etc. » sont les seize voyelles de *A* à *visarga*. « *KA*, etc. », les seize [consonnes] de *KA* à *TA*. « *THA*,

246. L'éclat suprême (*paraṃ mahas*) est le « Je » absolu, *AHAM*, fait de *A* + *HA*, ou encore la totalité de la Parole, de *A* à *HA*.

247. *hārdhakalā* : cf. Dī, p.19, *supra*, p. 19, note 73. Des spéculations sur la présence de Raudrī, etc., en *A* se trouvent aussi, liées à la graphie de *A* en *devanāgarī*, chez J. *ad* TĀ, 3.67 (vol. 2, pp. 76-78), où il cite d'ailleurs le VMT. Cf. aussi le commentaire d'Anantaśaktipāda aux Vātūlanāthasūtra, 13 (pp. 69-73) de la traduction de ce texte par L. Silburn (Paris, 1959).

248. *A* ne peut être « extérieurement » manifesté que s'il est associé avec un phonème « manifeste », *vyañjana* : une consonne (ou encore d'autres voyelles). Seul, il est *anuttara*, le Sans-Égal, non manifeste, invisible.

249. Nous avons déjà vu cette division, p. 123 de la Dī ; cf. *supra*, p. 196, note 78.

250. Vidyānanda, dans l'Artharatnāvali (*ad* NṢA, 1.12, pp. 34-37) indique qu'il y a 47 *nāda* en *vaikharī*.

251. *KA* + *SA* = *KṢA*.

252. Il y a onze *nāda* en *paśyantī* et, comme nous venons de le voir, quarante-sept en *vaikharī*, ce qui fait soixante-sept. Cf. Vidyānanda, *loc. cit.* On peut se demander d'où vient ce décompte des *nāda* : est-il propre à la Śrīvidyā ?

253. Ces trois mots sont tirés du deuxième *śloka* du deuxième chapitre de ce texte, cité dans la Dī, p. 120.

etc. », les seize [lettres] de *THA* à *SA*[254]. De cette façon, en considérant que les trois *kūṭa* de la *vidyā* : le *vāgbhava* et les deux autres, sont respectivement formés des lettres *A*, *KA* et *THA*, etc., en commençant par le troisième de ces groupes, le troisième [*kūṭa* = le *śaktibīja*] sera formé des lettres *A*, etc. ; le *kāmarāja*, du groupe des lettres *KA*, etc., et le *vāgbhava* du groupe *THA*, etc. Le mot groupe (*paṅkti*) a le même sens que troupe (*gaṇa*). Parce qu'elle est faite de la quadruple *mātṛkā* et parce qu'elle est composée des trois *bīja* et des trois « troupes » de phonèmes que sont les [*gaṇa*] *A*, *KA* et *THA*, au plan de *vaikharī*, etc., cette *mahāvidyā*-là devient maîtresse des *gaṇa*. //63-64//

[QUAND ELLE SE TIENT] DANS LES TROIS *KŪṬA* [SOUS LA FORME] DE *BĪJA*, *BINDU* ET *DHVANI*, ELLE A POUR NATURE LES PLANÈTES. //64//

[FAITE DE SES] SYLLABES AU NOMBRE DE QUINZE : DES TROIS *HṚLLEKHĀ* ET DES DOUZE AUTRES PHONÈMES, ELLE A POUR FORME LES CONSTELLATIONS.

bījabindudhvanīnāṃ ca trikūṭeṣu grahātmikā //64//
hṛllekhātrayasaṃbhūtais tithisaṃkhyais tathākṣaraiḥ /
anyair dvādaśabhir varṇair eṣā nakṣatrarūpiṇī //65//

. 195 Le mot *kūṭa* désigne ici un bloc syllabique (*akṣarapiṇḍa*). Les experts disent en effet : « en allant jusqu'à la pointe des lettres *Ī*, car c'est là ce qu'il faut faire dans les trois *kūṭa* ». Donc, dans les blocs syllabiques de la *saubhāgyavidyā*, « [sous la forme] de *bīja*, *bindu* et *dhvani* », le *bīja* est la syllabe se terminant par *Ī*. Le *bindu*, on a vu[255] ce que c'est. Le *dhvani*, c'est *nāda*. « De *bīja*, *bindu* et *dhvani* » : [ce génitif est utilisé] pour des raisons de métrique avec le sens d'un instrumental[256]. Il y a trois *bīja* [en tout] dans les trois *kūṭa*, trois *bindu* et trois *dhvani* ou *nāda* : en tant que faite de ces [neuf] éléments, la *vidyā* est nonuple. Voilà le sens.

[La *vidyā*] est faite de quinze [syllabes] — car tel est le nombre des *tithi*[257] — qui sont les [phonèmes] *H*, *R*, *Ī*, *bindu* et *nāda* constituant chacune des trois *hṛllekhā* placées à la pointe (*śikharavartin*) des trois *bīja* [de la *vidyā*]. Elle est en outre faite des douze autres [phonèmes]

254. Ces trois groupes sont considérés comme autant de *gaṇa*, de troupes, dont la Déesse est la maîtresse. On remarquera que *HA* et *KṢA* sont laissés de côté.

255. Il a été décrit notamment au premier *paṭala*, *śl.* 28 (Dī, pp. 42-43).

256. Pour Amṛt, le *śl.* doit s'entendre comme : « [la *vidyā* se tient] dans les trois pointes sous la forme (ou par le moyen) des *bīja*, *bindu* et *dhvani* ». Le composé *bījabindudhvanīnām* aurait dû dès lors être à l'instrumental : *bījabindudhvanibhir*, mais le vers aurait été faux, d'où l'emploi du génitif.

257. C'est-à-dire des jours lunaires, qui sont au nombre de quinze.

constitutifs de ses trois *kūṭa* — si on fait abstraction des trois *hṛllekhā*. Ainsi [la *vidyā*], sous la forme des constellations (*nakṣatrarūpiṇī*), étant formée de quinze et de douze phonèmes, on en a vingt-sept en tout. Voilà ce que cela signifie. //65//

> L'ÉTAT DE YOGINĪ DE LA *VIDYĀ* [RÉSULTE] DES SIX SYLLABES : [CELLES] DE L'ÉNERGIE ET CELLES PRÉCÉDANT LES ÉNERGIES, QUI SONT DANS LA *VIDYĀ*. SA CONDITION ZODIACALE [APPARAÎT] QUAND ON ÔTE CELLES QUI SONT AU BOUT. //66//
>
> *vidyāntarbhūtaśaktyādyaiḥ śāktaiḥ ṣaḍbhis tathākṣaraiḥ* /
> *yoginītvaṃ ca vidyāyā rāśitvaṃ cāntyavarjitaiḥ* //66//

Il y a quinze syllabes dans la *vidyā*. Les énergies sont les trois *hṛllekhā*. Ce qui les précède sont les trois lettres *LA*. Le caractère de Yoginī de la *vidyā* provient de ces six syllabes, qui relèvent de
p. 196 l'énergie[258]. Quant aux Yoginī, ce sont les six : Ḍākinī, etc. A la pointe [de chacun des *bīja*] de cette *vidyā* aux quinze syllabes sont les trois *hṛllekhā* : la condition zodiacale de la *vidyā* est due aux douze phonèmes [restants] si on ôte ce triple [*HRĪṂ*]. Les signes du zodiaque sont les douze signes : Bélier, etc. //66//.

Le sens qu'on vient d'exposer s'applique aussi au *cakra* :

> MAHEŚVARĪ SOUS LA FORME DU *CAKRA* [POSSÈDE] DE LA MÊME FAÇON UN ASPECT COSMIQUE.
>
> *evaṃ viśvaprakārā ca cakrarūpā maheśvarī* /

Tripurasundarī, la déité dont la forme est le *cakra*, est [aussi] Maheśvarī sous la forme cosmique où elle est Maîtresse des *gaṇa*. C'est dire qu'il faut appliquer la condition de maître des *gaṇa* (*gaṇeśatvam*), etc., au *cakra*, tout comme on l'a fait pour la *vidyā*. Cela se fait de la façon que voici : l'état de maître des *gaṇa* apparaîtra par le moyen des trois traits formant le triangle [central] où se trouvent [les lettres], *A, KA, THA*, etc. L'aspect de planète [sera formé] par le nonuple triangle. Avec les trois cercles, le *cakra* à quatorze triangles et celui extérieur à dix angles, on aura les constellations. Avec le [*cakra*] aux huit angles, on aura la condition des huit Yoginī, Brahmī, etc. La nature de zodiaque apparaîtra enfin avec les cinq énergies, les quatre feux, les deux lotus et le *bhūgṛha*[259].

258. Explication valable du fait qu'on compte traditionnellement la *hṛllekhā* pour une seule syllabe. Bhāskara (Se, p. 124) explique qu'il faut comprendre le *śloka* comme faisant allusion aux trois *H* et trois *Ī* des *hṛllekhā*, ce qui fait six ; ou encore comme les trois *LA* et les trois *SA* de la *vidyā* : en Inde, un commentateur trouve toujours dans un texte ce qu'il veut y découvrir...

259. Puisque 5 + 4 + 2 + 1 = 12.

Le sens qu'on vient de décrire doit toutefois encore s'appliquer, de manière analogue, au maître spirituel et au disciple :

> [CET ASPECT] TEL QU'ON L'A DÉCRIT DANS LE CORPS DE LA DÉESSE [SE TROUVERA] DE MÊME DANS LE CORPS DU MAÎTRE //67// ET, PAR LA GRÂCE DE CE DERNIER, LE DISCIPLE AUSSI BRILLERA [260] [SOUS] CETTE FORME.
>
> *devyā dehe yathā prokto gurudehe tathaiva hi //67//*
> *tatprasādāc ca śiṣyo 'pi tadrūpaḥ saṃprakāśate /*

197 « De la Déesse » : Tripurasundarī. Le « corps » est la forme qu'elle a prise par jeu, de sa propre volonté (*svecchāgṛhītalīlāvigraha*). Comme on l'a dit : « Du fait qu'elle a la nature de cent onze divinités, la grande Déesse a la condition de maîtresse des *gaṇa* » (*śl.* 57, p. 185). Comme l'a dit le Maître expert :

> « Louange soit à celui qui détient en lui les trois mondes, à cette Réalité qui est la sienne propre ! Hommage au Maître spirituel, à Śiva, qui est à la fois la voie et le but ! », [261]

c'est parce que la nature du maître spirituel est celle même du corps de la divinité que celle-ci est aussi dans le corps du maître. Tout comme le corps de la divinité peut être associé à la condition de Maîtresse des *gaṇa*, etc., de même pour le corps du maître spirituel dont la nature est celle de la déité. « Par la grâce de ce dernier » : selon notre propre formule [262] :

> « Ce maître spirituel, qui est Śiva, manifestant sa bienveillance, étend sa grâce par le moyen de son corps spontanément lumineux sur la tête du disciple. Ayant reçu cette grâce purificatrice des *tattva*, l'heureux [disciple] obtient la joie »,

le disciple qui a reçu la grâce de son maître resplendit semblable à celui-ci, pareil à la divinité. Ainsi, de même que la condition de maîtresse des *gaṇa* est réalisée dans le corps du maître comme dans celui de la divinité, de même doit-elle être aussi réalisée dans le corps du disciple. //67-68//

198 [Le passage sur] le *kaulikārtha* se conclut [par les mots] :

> AINSI EST DIT LE SENS *KAULIKA*, Ô [DÉESSE] QUE CÉLÈBRENT LES HÉROS ! //68//
>
> *ity evaṃ kaulikārthas tu kathito vīravandite //68//*

260. *saṃprakāśate* : les divinités étant par nature lumineuses, leur présence, réalisée par la *bhāvanā*, a nécessairement un caractère lumineux.

261. Stance déjà citée pp. 136 et 175.

262. Il s'agit d'une citation du *śl.* 31 du Cidvilāsastava d'Amṛt. (cf. NṢA, app., p. 326).

Le passage sur ce sujet particulier est en effet terminé. « Ainsi » (*evam*) se réfère à ce qui vient d'être dit. Le reste est facile à comprendre[263]. //68//

Poursuivant [son propos], [le Dieu] promet maintenant d'exposer le sens le plus secret de tous :

JE TE DIRAI AUSSI LE SENS LE PLUS SECRET DE TOUS, Ô PARFAITE !

tathā sarvarahasyārthaṃ kathayāmi tavānaghe /

« Aussi » (*tathā*) : ce mot renvoie à ce qui a été dit sur la façon [de comprendre les autres sens]. « Le plus secret de tous » : il est plus secret que tous les précédents car il permet d'atteindre le Suprême (*paraprāptirūpatvāt*)[264]. //69//

Voici ce sens :

DANS LE *MŪLĀDHĀRA*, AYANT PRIS L'ASPECT DU *VĀGBHAVA*,
PAREILLE À L'ÉCLAIR, //69// LA *VIDYĀ* , SON CORPS FAIT DE CIN-
QUANTE PHONÈMES, ASSOCIÉE À TRENTE-HUIT *KALĀ*, SOUS LA FORME
DE LA *KUṆḌALINĪ*, PERCE LES TROIS *MAṆḌALA*. //70// AUSSI ÉCLA-
p. 199 TANTE QUE DIX MILLIONS D'ÉCLAIRS ET DE FORME SEMBLABLE À CELLE
D'UNE FIBRE DE LOTUS, CELLE-CI S'ATTACHE AU *MAṆḌALA* DE LA
LUNE DU CIEL INTÉRIEUR, AYANT POUR NATURE ESSENTIELLE CELLE
D'UN FLOT DE NECTAR //71// DONT ELLE PÉNÈTRE TOUT L'UNIVERS,
SA NATURE ÉTANT FÉLICITÉ CONSTANTE. LA PENSÉE : « CETTE
[ÉNERGIE EST MON] PROPRE SOI », VOILÀ CE QU'EST LE SENS SECRET,
Ô MAHEŚVARĪ ! //72//

mūlādhāre taḍidrūpe vāgbhavākāratāṃ gate //69//
aṣṭatriṃśatkalāyuktapañcāśadvarṇavigrahā /
vidyā kuṇḍalinīrūpā maṇḍalatrayabhedinī //70//
taḍitkoṭinibhaprakhyā bisatantunibhākṛtiḥ /
vyomendumaṇḍalāsaktā sudhāsrotaḥsvarūpiṇī //71//
sadā vyāptajagatkṛtsnā sadānandasvarūpiṇī /
eṣā svātmeti buddhis tu rahasyārtho maheśvari //72//

« Dans le *mūlādhāra* » : ayant, comme on l'a dit, l'apparence, la couleur, de l'éclair. « Ayant pris l'aspect du *vāgbhava* » : c'est la condition (*bhava*) de la Parole (*vāc*) [correspondant à l'apparition des

263. Selon J (VMT-vivaraṇa, p. 138), le *nigarbha* et le *kaulikārtha* correspondent au *śāktopāya* car ils reposent sur la purification (ou raffinement) des *vikalpa* (*vikalpasaṃskriyā*), caractéristique de la voie de l'énergie.

264. Cet *artha* relève, selon J. (*ibid.*, p. 138) du *śāmbhavopāya*.

quatre plans :] Suprême, Voyante, Intermédiaire et Etalée. C'est le triangle [central du *śrīcakra*][265]. On l'a dit ici-même dans le passage qui va de « Lorsque cette suprême *kalā* voit] la fulguration du soi... » jusqu'à « elle est alors énergie d'activité, c'est Raudrī, l'Étalée, la diversité des formes de l'univers » (YH, 1.36-40, pp. 55-56). « Ayant pris l'aspect » : s'étant transformée en cette forme [phonique], elle est « associée à trente-huit *kalā* » : le feu en a dix : Dhūmrārcis, etc. Le soleil, douze : Tāpinī, etc. La lune, seize : Amṛtā, etc. Il y en a ainsi trente-huit. Leur sont associés cinquante phonèmes, à savoir : aux dix *kalā* du feu, les dix lettres *YA*, etc.; aux douze du soleil, les vingt-quatre occlusives *KA*, etc.; et aux seize de la lune, les seize voyelles.
p. 200 Elle a donc pour forme ces cinquante phonèmes. La *vidyā*, c'est la *saubhāgyavidyā*. On a dit plus haut : « Si on la sépare en voyelles et consonnes... elle est formée des trente-sept *tattva* ». Selon cette stance (YH, 2.33, p. 144), ayant la forme de la *kuṇḍalinī* et la nature de l'Étalée, elle est faite de cinquante phonèmes tout en ayant les trente-sept *tattva* comme parties constitutives. Comme le dit la Révélation :

« En son centre la pointe de feu, menue, dressée, a été établie, resplendissante, pareille à l'éclair sortant de nuages sombres, jaune, mince comme un brin de riz, de la taille d'un atome »[266]...

[la *kuṇḍalinī*], ondulant comme un serpent, telle une liane de feu, « perce les trois *maṇḍala* ». Ces derniers sont formés des *maṇḍala* du feu, du soleil et de la lune[267]. C'est eux qu'elle perce. Les ayant percés, en suivant la voie centrale[268], elle entreprend de pénétrer dans *akula*[269]. Voilà ce que cela signifie. Elle est « aussi éclatante que dix millions d'éclairs » : elle en a l'éclat, l'effulgence. Telle est sa beauté. « De forme semblable à celle d'une fibre de lotus » : aussi fine, subtile, que ce filament, elle est « attachée au *maṇḍala* de la lune du ciel intérieur ». Comme le dit SvS :

p. 201 « Ce qu'on nomme ciel suprême (*paraṃ vyoman*) se trouve dans la partie de la tête qui s'étend de trois doigts au-dessus du front au sommet du crâne ».

265. Le triangle est formé en fait par les trois énergies divinisées Vāmā, Raudrī et Jyeṣṭhā, avec la Voyante, l'Intermédiaire et l'Étalée, issues elles-mêmes de la Parole suprême. Amṛt. reprend cette explication plus loin, p. 225 (*ad* YH, 3.5).

266. Mahānārāyaṇa-Upaniṣad, 9.12, versets 256-7 de l'édition de J. Varenne (vol. 1, p. 66).

267. On notera la correspondance : *mūlādhāra*/feu/dix, centre du cœur/soleil/douze, *ājñācakra*/lune/seize.

268. La *suṣumnā*, par où s'élève la *kuṇḍalinī*.

269. Il y a deux lotus à mille pétales, tous les deux *akula*, situés l'un en bas, l'autre en haut du trajet de la *kuṇḍalinī* : cf. YH, 1.25 et Dī, pp. 34-36, *supra*, pp. 123-125, et YH, 3.5, Dī, p. 225.

Selon ce texte, dans le ciel intérieur suprême se trouve le *maṇḍala* de la lune, le disque lunaire, qui est conscience (*ciccandrabimbam*). C'est là qu'elle se fixe. Sa nature est [alors] celle d'un flot de nectar, elle a la forme d'un flot de nectar qui s'écoule de ce [*maṇḍala* et dont] « elle pénètre sans cesse tout l'univers », c'est-à-dire que pendant tout le cours des trois temps elle est infuse dans l'univers tout entier fait des trente-six *tattva*. « Sa nature étant félicité constante » : cette félicité est le suprême Śiva, donc, comme elle en a la nature, on la dit *sadānandarūpiṇī*. La pensée (*buddhi*) que « cette énergie *kuṇḍalinī*, faite de conscience (*cinmayī*) est [mon] propre soi » (*svātmeti*), c'est-à-dire la fusion totale par identification (*tadātmatayā samāveśaḥ*) avec cette forme [de l'énergie], c'est le sens secret. C'est ce que dit le CŚŚ :

« Lorsque, ondulante, elle s'élève, étincelante, hors du *pīṭha* triangulaire [270], ayant percé le *maṇḍala* du soleil de Śiva et faisant s'écouler le *maṇḍala* lunaire, enchantée d'une félicité suprême, ruisselante de ce miraculeux nectar, la femme noble et vertueuse, ayant renoncé à la « famille » [271] va vers le *puruṣa* suprême, sans qualités, sans caractéristiques, libre de tout aspect « familial »
p. 202 (*kularūpavarjitam*). Ce maître de l'univers, elle l'embrasse, elle qui est pure liberté. Puis, satisfaite de la voie et de nouveau solitaire, cette Tripurā non manifeste atteint l'état manifeste, jouissant de sa propre saveur » [272]. //70-72//

Poursuivant [l'exposé des divers sens à donner à la *vidyā*, on en arrive] maintenant au sens relatif à la plus haute Réalité (*mahātattvārtham*) :

CE QU'EST LE SENS RELATIF À LA PLUS HAUTE RÉALITÉ, JE TE LE DIS, Ô DÉESSE !

mahātattvārtha iti yat tac ca devi vadāmi te /

270. On peut noter que certains mss. portent *sṛṅgārapīṭhāt*, au lieu de *śṛṅgāṭapīṭhāt*, ce qui signifie « siège du plaisir amoureux » : il s'agit en fait toujours de la même chose, car le *yoni* est « triangulaire » et situé près du *mūlādhāra* où se trouve le triangle d'où s'élève la *kuṇḍalinī* : on est toujours dans le même système de représentation — ou dans le même univers métaphorique.

271. *kulaṃ tyaktvā* et *kulavarjitam* : *kula* peut désigner le centre subtil de ce nom ; la *kuṇḍalinī* sort de ce centre et va vers le suprême *puruṣa* : Śiva, situé au sommet de son trajet, dans le *brahmarandhra*, séparé, donc, du centre inférieur. Mais la femme noble et vertueuse peut être aussi une véritable femme et non pas la *kuṇḍalinī*, cependant que les mots *paraṃ puruṣam* peuvent vouloir dire : un autre homme, *kula* étant alors la famille au sens social du terme. On a donc ici un passage à double entente : montée de la *kuṇḍalinī* ou allusion à des pratiques sexuelles où les règles de caste sont transgressées, les deux interprétations étant également valables.

272. NṢA, 4.12-16 (pp. 211-215). J., dans son commentaire du VMT (pp. 105-106), interprète explicitement ce passage comme décrivant le mouvement des souffles *prāṇa*, *apāna*, etc., lors de la montée de la *kuṇḍalinī*.

C'est clair.

[Le YH] dit le sens selon la plus haute Réalité :

C'EST LE FAIT DE S'UNIR SOI-MÊME À LA RÉALITÉ SANS DIVISIONS, SUPRÊME, SUBTILE, IMPERCEPTIBLE, SANS EXISTENCE CONCRÈTE OBJECTIVE, SUPRÊME RÉALITÉ AU-DELÀ DU CIEL INTÉRIEUR, LUMIÈRE ET FÉLICITÉ, TRANSCENDANTE EN MÊME TEMPS QU'IDENTIQUE À L'UNIVERS. //73-74//

niṣkale parame sūkṣme nirlakṣye bhāvavarjite //73//
vyomātīte pare tattve prakāśānandavigrahe /
viśvottīrṇe viśvamaye tattve svātmaniyojanam //74//

[Cette Réalité est] « sans divisions » : non constituée de parties [distinctes] ; les *kalā*, en effet, sont des parties constitutives [de quelque chose]. Elle est « suprême » : plus grande que le plus grand, [tout en étant] « subtile » : plus petite que ce qu'il y a de plus petit. « Imperceptible » : ne relevant pas des facultés ni des organes des sens. « Sans existence concrète » : comme le dit la Cidgaganacan-
203 drikā : « on dit que ce qui est au-delà des sens ne peut être perçu que dans la méditation intense »[273] (*bhāvanāgamam*) : [seule] peut l'atteindre la méditation intense. « Au-delà du ciel intérieur » : au-delà du ciel (ou firmament) intérieur dont nous avons vu les caractéristiques[274]. « Suprême Réalité » : Réalité suprême au-delà de tous les *tattva*. « Lumière et félicité » : la lumière, c'est le Sans-Égal, lumière de toutes les lumières. La félicité, c'est la félicité suprême faite de la totalité de toutes les félicités particulières. C'est dans ce dont la nature est lumière et félicité que se trouve ce qui transcende l'univers : ce qui, étant libéré de tout l'univers est, au-delà de celui-ci. Mais cette [suprême Réalité] est aussi « identique à l'univers » (*viśvamaya*). Selon qu'il a été dit :

« Tout ce qui brille dans la multiple variété des formes — tous les objets relevant de la catégorie de l'espace et du temps —, c'est Elle-même qui brille sous toutes ces formes : je prends refuge en ce dynamisme de la Conscience » (*sāṃvidīṃ kalām*)[275],

cette Réalité est aussi celle qui va se manifestant dans la diversité [des formes]. Comme le dit l'Upaniṣad : « Cela, tu l'es »[276]. Telle est la

273. Ce passage ne se trouve dans aucune des deux éditions imprimées de la CGC que j'ai consultées. A. Avalon signale dans son édition qu'il est absent des mss qu'il a utilisés.

274. YH, 1.69, Dī, pp. 87, 201.

275. Citation du *śl.* 4 du Saubhāgyahṛdaya de Śivānanda (NṢA, app., p. 304).

276. Chānd. Up, 6.8,7 : « et toi-même, ô Śvetaketu, tu es cela ».

vérité suprême; et le sens relatif à la plus haute Réalité, c'est de s'identifier totalement [avec celle-ci, c'est-à-dire] unir son propre soi, dont la pure nature essentielle est éveillée par le maître spirituel, au suprême Śiva, donneur de la suprême *vidyā* toute emplie de ce sens suprême. Voilà ce que cela signifie. //73-74//

p. 204 Mais cette nature de notre propre soi telle qu'on vient de la décrire, comment peut-on la connaître? — [Le YH] dit donc :

L'ÉTAT DE LUMINESCENCE ÉTANT CELUI DES CHOSES LUMINEUSES COMME CELUI DES OBSCURES, IL Y A DONC UNE CONNEXION NÉCESSAIRE ET ESSENTIELLE ENTRE LE MONDE ENTIER [ET LA RÉALITÉ SUPRÊME]. //75//

tadā prakāśamānatvaṃ[277] *tejasāṃ tamasām api* /
avinābhāvarūpatvaṃ tasmād viśvasya sarvataḥ //75//

Tout comme Śiva fulgure dans l'esprit (*citte*) de tous les êtres vivants, de la même façon « le soi est uni au sens interne, celui-ci aux sens et les sens aux objets », comme le dit un autre traité[278]. C'est ainsi que l'état de luminescence existe pour les choses lumineuses — le soleil, etc. — comme pour celles qui sont inertes, c'est-à-dire obscures — tels les pots, etc. Cela luit d'abord dans l'esprit, c'est-à-dire dans le suprême Śiva, qui est le Soi de la conscience (*cidātman*), puis, par le jeu des divers organes des sens, l'appréhension de la Réalité luit également au niveau de la diversité des objets. La Révélation dit à ce sujet : « Tout brille comme reflet de sa brillance, par son éclat tout cet [univers] resplendit »[279]. « Il y a donc une connexion nécessaire et essentielle » entre tout l'univers tel qu'on l'a défini [et Śiva][280]. Il y a connexion nécessaire lorsqu'en l'absence [d'un des éléments conjoints] l'autre n'apparaît pas. Qu'est-ce à dire? — Pour celui qui le regarde, tout cet univers, parce qu'il est visible, relève d'une aperception qui dépend de l'existence d'un sujet percevant. Tout ce qui est visible ne peut être vu que par un sujet qui le perçoit. C'est ainsi qu'on reconnaît une cruche. Un objet dont l'aperception ne renverrait pas à un sujet percevant n'existerait pas en tant que visible. Ainsi en est-il des cornes du lièvre (qu'on ne peut pas voir, donc qui n'existent pas). Voilà donc une certitude acquise par raisonnement en établissant la concomitance

277. La luminosité caractérise avant tout le suprême Śiva, qui est *prakāśa* : toute lumière, c'est-à-dire toute existence, repose sur lui en tant que lumière, Réalité première purement lumineuse.

278. Citation du Nyāyasūtrabhāṣya de Vātsyāyana (1.1, 4), déjà faite p. 110 et qui le sera pp. 221, 293 et 332.

279. Kaṭha-Up., 5.15 (trad. L. Renou).

280. Le YH, 1.41 disait déjà que l'énergie manifeste d'abord l'univers dans son essence divine, puis dans sa forme extérieur, empirique.

[des deux éléments nécessaires], aussi bien dans l'affirmation que dans la négation[281]. //75//

205 Mais voilà assez de réflexion sur les critères de la connaissance! Ceux-ci, en effet, ne tirant leur validité que de ce qu'ils existent dans la Conscience (*cidanupraveśena*), il leur suffit, pour atteindre leur but, d'exister réellement (ou, mieux, de participer à l'être : *sadbhāvam*), celui-ci étant lumière. [Le YH] dit donc :

La plus haute Réalité brille, ô Flamboiement de l'essence du jeu divin!

prakāśate mahātattvaṃ divyakrīḍārasojjvale /

La plus haute Réalité, réalité que ne peuvent découper l'espace, le temps, ni la forme, brille par elle-même. Sans elle, rien ne pourrait briller, car c'est de son éclat que tout tire sa lumière (qui est existence). La Révélation et la Tradition humaine disent à ce sujet : « Tout brille comme reflet de sa brillance »[282] et : « Cela, ni le soleil, ni la lune, ni le feu ne l'éclaire... »[283]. Un maître expert, lui aussi, dit:

« Seule la compréhension[284] de ceux dont l'esprit est unifié dans une attention parfaite[285] peut voir et témoigner de [la vérité]. Qu'est-ce donc que ces misérables critères [qui n'existent] qu'animés par la Conscience? L'éclat du soleil n'a pas besoin de la lumière de la lampe! »[286]

206 « Flamboiement de l'essence du jeu divin » : c'est un vocatif [s'adressant] à la Déesse. Ce qui existe dans le ciel (*divi*) est divin. C'est le suprême Śiva. Son jeu (*krīḍā*), c'est l'énergie de la Conscience (*cicchakti*) en tant qu'[énergie d'] activité occupée à créer, etc., le monde. L'essence de ces deux [principes] est leur fusion totale [et Toi,]

281. Bhāskara (Se, p. 181) note plus simplement que la luminosité, c'est-à-dire l'existence même, dans toute chose de ce monde, qu'elle soit naturellement sombre ou lumineuse, est la lumière du *brahman* (*brahmanaḥ prakāśaḥ*). Dans tout acte de connaissance d'un objet, il se forme dans l'esprit une connaissance en forme de mouvement mental (*vṛtti*) qui est à la fois l'objet et le soi individuel, et ce mouvement brille en unité avec le *brahman*, lequel reste toutefois brillant de façon autonome. Il cite alors l'Upaniṣad : *tam eva bhāntam anubhati sarvam*, etc. La nécessité d'un lien essentiel entre la divinité et le monde pour que ce dernier puisse exister a souvent été affirmée dans le śivaïsme non dualiste cachemirien, notamment dans les Pratyabhijñākārikā, pour qui la manifestation ne peut exister que parce qu'elle est présente dans la lumière qui la manifeste; cf. par exemple, ĪPK, I.5, 10 : *svāminaś cātmasaṃsthasya bhāvajātasya bhāsanam / asty eva...*

282. Kaṭha-Up., 5.15.

283. Bh.G., 15.6.

284. *mati*, cf. *infra*, p. 265, note 1 (*ad* Dī, p. 219).

285. *avadhānaikatānanām*.

286. Ces trois lignes proviennent (selon V. D.) des *śl.* 11-12 de la Parāpañcāśikā : cf. *supra*, p. 163, note 271.

ô Déesse, tu es le flamboiement dû à cette [fusion], étant compréhension[287] éternellement fixée sur l'union totale de Śiva et Śakti. Voilà ce que cela signifie. //76//

Mais le fruit de la connaissance de ce sens relatif à la plus haute Réalité n'est-il pas expérimenté plus tard, en d'autres temps, lieu et corps, comme c'est le cas notamment pour [le fruit des] actes sacrificiels? — A cela il est répondu :

> Ce sens secret, que précède la stabilité [de l'esprit qui naît quand sont] bannis toute volition et tout doute, est tout à fait caché. Il donne immédiatement la certitude.

> *nirastasarvasaṃkalpavikalpasthitipūrvakaḥ* //76//
> *rahasyārtho mahāguptaḥ sadyaḥ pratyayakārakaḥ* /

La volition (ou décision : *saṃkalpa*) est l'action de l'esprit [qui pense] : « je ferai ceci ». Le doute, lui, est une connaissance reposant sur une alternative : « dois-je faire ceci ou non? ». Mais, dans l'état de totale liberté de Śiva, ces deux [attitudes de l'esprit] sont détruites car ne reste plus alors que la parfaite connaissance [de la Réalité]. Quand toutes deux sont rejetées, naît la stabilité, la fermeté, de l'esprit. Le sens secret que précède cette [stabilisation de l'esprit] n'est pas fait pour être entendu. C'est pourquoi il est tout à fait secret : il ne doit être dit à personne, il faut le garder avec le plus grand soin. Il « donne
p. 207 immédiatement la certitude » : en l'entendant, la certitude : « Je suis Śiva » (*Śivo 'ham*) surgit aussitôt. Voilà ce que cela veut dire. //76-77//

Mais où se trouve ce sens? Où l'as-tu vu? Quel en est le fruit? — La réponse est :

> Il se voit dans l'océan du haut savoir[288]. Là ne subsiste plus aucun doute, ô Pārvatī! //77// Il se trouve, donnant pouvoir divin, dans les [mantras] liés au *pīṭha* de la *vidyā*.

> *mahājñānārṇave dṛṣṭaḥ śaṅkā tatra na pārvati* //77//
> *vidyāpīṭhanibandheṣu saṃsthito divyasiddhidaḥ* /

287. *pratīti* : le terme est employé plusieurs fois dans la Dī au sens de saisie ou compréhension intuitive non discursive de la Réalité : pp. 107, 222, 357, ou p. 335 où *pratīti* est défini comme *pramātṛviśrānti*, repos ou recueillement, absorption dans le Suprême conscient (sur *viśrānti*, cf. *infra*, p. 268, note). La Déesse est telle en tant qu'elle doit être elle-même saisie intuitivement par le *sādhaka* dans son essence ainsi définie. C'est donc le *sādhaka* avant tout qui doit avoir l'expérience mystique de cette fusion cosmique de Śiva et Śakti, origine, base et fin de toute la création.

288. *mahājñānārṇave* : il ne faut pas voir là de référence au Jñānārṇavatantra, texte selon toute probabilité plus récent que le YH (cf. NṢA, introd., pp. 25-26). Bhāskara (Se.) glose d'ailleurs ce mot par *samādhi*, sans renvoyer à ce tantra, qui existait de son temps.

« Au *pīṭha* de la *vidyā* »[289] : la *vidyā* est elle-même le *pīṭha*, car elle est le lieu de repos des deux Śiva[290]. [Ce sens] se trouve « dans les [mantras] liés [au *pīṭha*] » : ceux qui sont les parties constitutives, à savoir les [trois] *bīja* nommés *vāgbhava*, *kāmarāja* et *śakti*[*bīja*] : c'est en ceux-là, liés au *pīṭha* de la *vidyā* — qui doivent être réalisés (*anusaṃdhīyamāneṣu*) au moyen du procès [phonique qui va] du *bindu* situé sur la pointe des trois *bīja* [de la *vidyā*] à *ardhacandra*, puis à *rodhiṇī*, *nāda*, *nādānta*, *śakti*, *vyāpinī*, *samanā* et *unmanā*, comme on l'a dit ici-même : « Puis il faut triplement méditer..., etc. »[291] — que se trouve le sens relatif à la plus haute Réalité, Conscience suprême, demeurant là où s'arrête *unmanā* et que ne peuvent découper le temps ni l'espace. C'est ce que dit le SvS :

208 « Telle est cette *samanā*. Au-dessus de celle-ci, il y a *unmanā* où n'apparaissent ni temps, ni *kalā*, ni *tattva*, ni déités, suprême [Réalité] totalement « éteinte » (*sunirvāṇam*) et qu'on nomme visage de Rudra[292]. On la nomme Śivaśakti, Exempte-de-doute, Sans-fard, Au-delà-des-*tattva*, ô Belle ! C'est le plan suprême, inaccessible à la parole et à la pensée, ni avec ni sans divisions (*aniṣkalaṃ cāsakalam*), sans forme, sans *vikalpa*, sans dualité, suprême, paisible, c'est le plan suprême appelé Śiva ».

« Donnant un pouvoir divin » : est divin ce qui se trouve dans le ciel (*divi*), c'est-à-dire dans la grande vacuité exempte de toute expansion [phénoménale]. C'est, on l'a dit[293], le suprême Śiva. Obtenir ce pouvoir, c'est avoir la connaissance parfaite [acquise] en étant inséparablement uni au Soi. Ainsi définie, cette suprême connaissance peut servir à l'usage le plus haut : elle donne un pouvoir divin. « Il se voit dans l'océan du haut savoir » : ce haut savoir n'est rien d'autre que le *samādhi*, la fusion totale avec ce suprême Śiva, et c'est un océan en ce sens qu'il est plénitude du suprême nectar formant un océan sans vagues. L'ayant perçu, on acquiert la réalisation mystique de la nature de son propre soi[294]. Qu'est-ce à
p. 209 dire ? — Que ce sens relatif à la plus haute Réalité se caractérise par l'obtention suprême du suprême Śiva. Il se situe au niveau où s'arrête

289. *vidyāpīṭha* : il s'agit de la *vidyā* en tant que siège (*pīṭha*) de la divinité. Le terme, ici, ne renvoie pas à la répartition des Bhairavatantra en *mantrapīṭha* et *vidyāpīṭha*, sur quoi voir l'étude d'A. SANDERSON, « Śivaism and the Tantric Tradition », citée *supra*, Introd., p. 29, note 15.

290. C'est-à-dire Śiva et Śakti.

291. YH, 1.25-26, p. 34.

292. *rudravaktra* : l'expression est peu courante, je crois. Le sens ne m'en apparaît pas évident. Dans certains textes, *vaktra* peut connoter l'énergie, la force élocutoire, mais cela ne semble guère être le cas ici.

293. YH, 2.76.

294. *svātmāhambhāvabhāvanā* : cf. *supra*, p. 101, note 31.

unmanī, placée elle-même à la pointe des trois *bīja* de la *saubhāgyavidyā* et tel est le fruit qu'il donne. Cela, je l'ai vu éternellement dans l'état de *samādhi*[295]. Voilà ce que cela signifie. Il ne te faut avoir aucun doute sur ce sujet. Voyant [la Réalité] telle qu'elle est, la disant telle qu'elle est vue, je te parle de ce que je sais. Aie donc confiance en ce que je te dis du sens [à donner à la *vidyā*]. //77-78//

On a dit toutefois que ce sens selon la plus haute Réalité doit être tout à fait caché. Quels sont dès lors ceux qui peuvent obtenir d'en jouir? [Le YH] répond :

En jouiront ô Déesse! ceux qui se consacrent au *kaulācāra*, ainsi qu'à la contemplation de l'empreinte des pieds [du Maître][296], //78// qui prennent part avec zèle aux réunions des Yoginī, ont reçu l'onction divine, sont libres de la tache du doute, l'esprit sans cesse joyeux et versés dans le sens secret connu grâce à la transmission traditionnelle. //79-80//

kaulācāraparair devi pādukābhāvanāparaiḥ //78//
yoginīmelanodyuktaiḥ prāptadivyābhiṣecanaiḥ /
śaṅkākalaṅkavigataiḥ sadā muditamānasaiḥ //79//
pāramparyeṇa vijñātarahasyārthaviśāradaiḥ /
labhyate

Les *kaula* sont ceux qui savent que *kula*[297] est le corps et que celui-ci peut servir à un grand usage[298]. C'est ce que dit le SvS :

p. 210 « Je vais dire maintenant, pour le bien des *kaulika*, la science du *kula*. Cette seule science est la voie d'union (*yogopāya*) des yogin. Tous les pouvoirs, qui demeurent très cachés, sont [par elle] aisés à obtenir, ô Chère! *Kula*, dit-on, est le corps... »

295. On peut remarquer ici, une fois de plus, la confusion, voulue, des plans humain et divin : le processus décrit est aussi bien éprouvé, vécu, par le *sādhaka* qu'intérieur à la divinité. Bhairava, ici, parle pour lui, mais en tant que modèle que suit l'adepte. Plus loin, YH, 3.3 (p. 222), il dira de même qu'il fait sans cesse le culte de la Déesse.

296. *pādukā* : « impressions of the feet of a god or holy person..., N. of Durgā or another deity », dit Monier-Williams (*Dict.*, p. 618). J'ai traduit plus haut (Dī, p. 9, *supra*, p. 102, note 40) *pādukā* par « sandales du Maître » : ces sandales, métaphoriques, peuvent aussi bien être des empreintes. Comme je le disais, ce sont les traces du passage en ce monde de la divinité. C'est même, ici, comme le dira Amṛt (Dī, p. 211) la suprême divinité elle-même.

297. Sur certains des sens de *kula*, cf. *supra*, p. 187, note 37.

298. *mahāprayojanam* : c'est-à-dire un usage très éminent, un but très élevé : atteindre la libération en vie. P. 208, la suprême connaissance de la Réalité était définie comme *mahāprayojanam*, comme servant à l'usage le plus haut, c'est-à-dire donnant la possibilité de parvenir au suprême Śiva.

Quant à la pratique de ces règles, le SvS dit ce qui suit :

« Écoute la règle générale pour tous les disciples de la pratique du *kula*, quelle que soit leur condition : dévotion au maître, paix, culte, foi, patience, fermeté ».

Telle est la règle pour ceux qui se consacrent à la pratique ordinaire [299] du *kula*. Pour ceux qui se consacrent à la contemplation de l'empreinte des pieds [du Maître], selon notre formule, que voici :

« Une est la forme (*mūrti*) de Śiva, lumineux par lui-même. Un [aussi] l'être (*tanu*) qui en est la prise de conscience. La [Réalité] suprême, fusion totale de ces deux [aspects de la divinité], voilà ce qu'est l'empreinte des pieds [du Maître]. C'est, en essence, le suprême Śiva » [300],

p. 211 [jouiront de cette suprême science] ceux qui se consacrent à une triple méditation de l'empreinte des pieds du saint Maître en [réalisant] la lumière (*prakāśa*), la prise de conscience (*vimarśa*) et leur unification [301]. Quant à ceux qui participent avec zèle à la réunion des Yoginī [302], [ils le font] selon la prescription que voici :

« Partout où se rencontrent les rayons de lumière (*marīcayaḥ*), là même l'Omniprésent se déploie. Peu importe dès lors qu'on s'en tienne ou non aux règles relatives à la méditation, au culte, ou autre » [303].

299. *samayācāra* : ce terme apparaît ici comme équivalent de *kaulācāra*, puisqu'il glose ce mot : on a plus loin (Dī, p. 258) l'expression *kaulikasamayācāra*. Mais l'enseignement de la *samayavidyā* est celui même de Tripurā : peut-être y est-il ainsi fait allusion. On remarquera la façon dont tout le passage insiste sur la tradition *kaula* comme formant le sens le plus haut, le plus secret, le *mahātattvārtha*, de la *śrīvidyā*.

300. Citation du premier *śl.*, du Cidvilāsastava d'Amṛt (NṢA, p. 322). Cette stance est aussi citée, pp. 333 et 387.

On voit qu'il ne s'agit pas simplement ici de vénérer les pieds du *guru* (même s'il y a lieu, pour le disciple, de le faire). La *pādukā* qu'il faut « réaliser » mystiquement est la divinité suprême, coalescence de la lumière et de la prise de conscience. Le *śl.* 3.5 (p. 224) ne dit-il pas que la *gurupādukā* emplit tout l'univers?

Cette conception de *pādukā* serait un élément essentiel du système Krama. Maheśvarānanda y aurait consacré son Pādukodaya (connu seulement par les citations qu'il en fait dans son Mahārthamañjarīparimala). Selon le Mahānayaprakāśa de Śivānanda, la *samayavidyā* joue aussi un rôle dans ce système, dont une des pratiques est le *yoginīmelana*, auquel il semble qu'il soit fait allusion ici. On a donc l'impression de se trouver en présence d'un ensemble de références au Krama.

301. Ce qui fait trois, d'où cette triple méditation, *trayabhāvanā*.

302. *Yoginīmelana* : sur les *yoginīmelāpa* et *melāpasiddha* (*melana*, *melaka* et *melāpa* ont le même sens), on pourra se reporter aux éclaircissements de L. Silburn dans son étude et traduction de la Mahārthamañjarī, pp. 133 sq.

303. La première ligne de cette stance se retrouve dans la Dī, p. 293, attribuée à une Stotrāvali. Elle ne se trouve toutefois pas dans la Śivastotrāvali telle que nous la connaissons.

Les Yoginī sont conscience du sujet connaissant, de la connaissance et du connaissable [304]. Leur réunion [305] est ainsi repos dans le suprême Sujet conscient [obtenu] en tournant son attention vers l'intérieur (*antarmukhībhāvena*). Ou encore, cette réunion est celle, conforme à la règle, de la roue des énergies, afin de rendre hommage aux huit [Mères] : Brahmī, etc. [En jouiront] ceux qui font cela « avec zèle » et « ont reçu l'onction divine », c'est-à-dire ceux qui ont obtenu d'être lavés par l'eau du récipient, essence de la Conscience, que le meilleur
p. 212 des maîtres en lequel seul règne l'essence même du suprême Śiva a consacrée par un mantra. Ceux aussi dont les liens faits de *mala* ont été détruits. Ceux [également] qui sont « libres de la tache du doute » : le doute, c'est la conscience incertaine [qu'exprime] : « cela est-il ainsi, ou non ? ». Et c'est là une tache car cela cause une souillure. Ceux, donc, qui en sont libres [jouiront de ce savoir]. Ceux en outre « dont l'esprit est sans cesse joyeux » : de même que la forme propre du soleil brille quand les nuages s'écartent, ainsi, pour eux, les liens du *mala* une fois disparus, brille sans cesse dans leur esprit la forme du suprême Śiva qui est joie (*pramoda*). Voilà ce qui concerne tous ceux-là. [Quant à] ceux « qui sont versés dans le sens secret connu grâce à la transmission traditionnelle », c'est-à-dire ceux dont l'esprit très pénétrant a réfléchi sur tout le sens secret transmis traditionnellement par la lignée des maîtres, de Śiva à leur propre *guru*, tous ceux-là jouiront du sens relatif à la suprême Réalité. //78-80//

Ceux par contre qui n'ont pas les qualités nécessaires à la pratique assidue du *kaulācāra* qu'on vient d'énumérer, n'obtiendront pas cette [science]. [Le Dieu] le jure en disant :

[AINSI EN EST-IL ET] NON AUTREMENT, JE TE LE JURE, Ô DÉESSE, BELLE DE LA FAMILLE CONSACRÉE ! //80//

nānyathā devi tvāṃ śape kulasundari //80//

C'est facile à comprendre. //80//

p. 213 Mais s'il n'y avait pas la succession des maîtres spirituels, [ne pourrait-on pas] arriver à obtenir au moins un certain savoir en lisant des livres, etc., à force d'érudition ? [Le YH] dit donc :

304. Les Yoginī, énergies divines, formes de la Déesse, émanent de la divinité comme des rayons (*marīcayaḥ*). Présentes dans le cosmos comme dans le corps humain et dans la divinité, on conçoit qu'elles soient décrites comme la conscience présente dans le sujet, comme dans l'objectivité ou dans la connaissance, puisque l'énergie divine est là partout à l'œuvre. Sur les Yoginī, cf. introd., *supra*, p. 57.

305. L. SILBURN (op. cit., p. 133) écrit précisément des *melāpasiddha* : « Ce n'est plus seulement le *prameya* qu'ils absorbent dans le sujet connaissant (*pramātṛ*), c'est le *pramāṇa* : la connaissance et ses moyens. On leur assigne comme fonction la résorption » : ils sont donc, comme ici, tournés vers l'intérieur.

CEUX QUI, PRIVÉS DE LA TRADITION, S'ENORGUEILLISSENT DE LEUR SEULE SCIENCE, COMME ILS TRANSGRESSENT LA RÈGLE, LES RAYONS DE LUMIÈRE [DE LA CONSCIENCE] LES RUINENT. //81//

pāramparyavihīnā ye jñānamātreṇa garvitāḥ /
teṣāṃ samayalopena vikurvanti marīcayaḥ //81//

Le *sādhaka* n'atteindra pas le succès autrement que par la tradition : s'il n'a qu'une connaissance livresque, séparée de la pratique *kaula*, [il n'y parviendra pas]. Ceux qui sont dans ce cas, privés de l'enseignement traditionnel, le peu de savoir qu'ils tirent de l'analyse du sens des mots les emplit d'un vain orgueil. [En effet] « comme ils transgressent la règle », c'est-à-dire comme ils enfreignent et ignorent ce qui touche au processus d'énoncé (*uccāra*) de la *vidyā*, à la connaissance de la pratique conventionnelle (*saṃketa*) des phonèmes du mantra, du fait qu'ils sont privés de l'enseignement des traités et des āgama tels par exemple que le NṢA quand il dit : « l'enivrant, placée au-dessous est l'énergie » [306], les rayons de lumière [de la Conscience] les ruinent. [Ces rayons,] ce sont Brahmī, etc. [307], comme cela a été dit :

« Puissent les Mères du Kula [308], rayons de lumière de la Conscience [309], omniprésentes, demeurant dans tous les *pīṭha*, elles qui sont de pleines formes de Bhairavī, nous protéger ! »

[Ce sont aussi] les déités des éléments corporels, peau, etc. : les Ḍākinī, etc. [310]. Celles-ci ruinent, c'est-à-dire engendrent une altération, détruisent le corps de ces [mauvais adeptes], en faisant naître en eux une altération [corporelle] due à l'excès de l'un ou l'autre de ces éléments [311]. //81//

. 214 Mais à quelles dates, sous quelle constellation, quels jours, faut-il tenir la réunion des Yoginī selon la pratique *kaula* ? — [Le YH] répond :

306. Exemple de l'explication traditionnelle du sens d'un phonème du mantra. C'est une citation du NṢA, 1.111 sur les *akṣara* de la *śrīvidyā*. Ces mots ont été cités par Amṛt., Dī, p. 179 (*supra*, p. 236, note 214).

307. Sur Brāhmī (ou Brahmāṇī) etc., cf. YH, 3.113-115, pp. 312-314, et Dī, *ad loc.*

308. *kulamātaraḥ* : Dī, p. 108, *supra*, p. 184, note 20.

309. *cinmarīcayaḥ* : cf. Dī, p. 104 (*supra*, p. 181, note 1) où le terme est appliqué aux mantras : il s'agit toujours de forces émanant comme des rayons de la Conscience suprême.

310. Cf Dī, p. 189 et YH, 3.30, Dī, p. 237.

311. La santé, selon la théorie médicale indienne traditionnelle, est, on le sait, due à l'équilibre de trois principes essentiels : eau, feu, vent, et des « humeurs » qui y correspondent. D'où, analogiquement, l'idée, ici, de la mort causée par l'excès d'un des éléments composant le corps.

Mais celui qui éprouve consciemment la joie de savourer la quintescence divine, titubant dans la félicité de l'alcool[312], se rend favorables les rayons de lumière [de la Conscience] sans cesse, mais aussi à des moments particuliers, aux jours favorables lunaires, à ceux de la constellation de la déité, ainsi qu'à ceux du soleil. //82-83//

yas tu divyarasāsvādamodamānavimarśanaḥ /
devatātithinakṣatre vāre 'pi ca vivasvataḥ //82//
marīcīn prīṇayaty eva madirānandaghūrṇitaḥ /
sarvadā ca viśeṣeṇa

Le yogin attaché au *kaulācāra* « éprouve consciemment la joie de savourer la quintessence divine » : est divin ce qui se trouve dans le ciel (*divi*), dans l'espace intérieur (*vyoman*) suprême[303], c'est le suprême Śiva. Cette quintessence (*rasa*), c'est la fusion totale [de Śiva et Śakti], fusion qu'il savoure, dont il a l'expérience (*anubhava*). D'où son état d'esprit : celui d'une prise de conscience joyeuse (*modamānaṃ vimarśanam*). Il n'éprouve d'abord que la félicité incréée de la fulguration d'une prise de conscience globale intense (*parāmarśa*) [qui est expérience de son] unité avec le suprême Śiva. Ensuite, ce yogin « titube[314] dans la félicité de l'alcool », c'est-à-dire qu'ayant accompli de la façon qu'on dira[315] la purification de l'*arghya*, il obtient la félicité grâce à l'alcool transformé [par le rite] en suprême ambroisie. [Dans cet état,] il se rendra favorables les rayons de lumière [aux jours lunaires], et à ceux de la constellation de la déité. Ces jours lunaires

312. D'après la Sārṅgadhara Saṃhitā, *madirā* serait une boisson alcoolique provenant de la distillation (de certaines herbes?). J. (*ad* TĀ, 15.69-72), explique ce que sont certaines des boissons alcooliques à usage rituel : *madya* est du « vin », fait avec des raisins, *sīdhu* vient de la canne à sucre, *surā*, d'une sorte de palmier (*vibhītaka*), etc. Cf. aussi TĀ, 29.10-13. Mais il existe aussi d'autres termes et d'autres recettes de fabrication, sur quoi voir notamment Pentti Aalto, « Madyam apeyam », *in* Cl. Vogel, ed., *Jñānamuktāvali, Comm. Volume in Honour of Johannes Nobel* (New-Delhi, 1963), pp. 17-37.

On sait que l'usage sacrificiel de l'alcool (*surā*) est ancien. Il était utilisé comme substitut du soma dans le rite védique dit *sautrāmaṇī* à Indra, dont il reconstruisait le corps.

313. Cf. Dī, p. 208 où *divi* est glosé *śūnye*. On a déjà noté l'équivalence entre *śūnya* et *vyoman* : *supra*, p. 167, note 282.

314. *ghūrṇitaḥ* : cf. Abh. (TĀ, 4.200, vol. 3, p. 231) « Quand un yogin [immergé] en *kula* [a bu] surabondamment du vin suprême de Bhairava et qu'il titube d'ivresse (*ghūrṇitaḥ*), quelque position que prenne son corps, c'est là une *mudrā* », c'est-à-dire une attitude mystique. Le terme s'applique au yogin « ivre de Dieu », mais aussi à qui a bu de l'alcool rituellement ingéré et assimilé à l'ambroisie divine : à l'essence de la divinité. Cf. YH, 3.6, Dī, p. 226, *infra*, p. 271, note 23.

315. Voir la description du rite du *viśeṣārghya*, YH, 3.98-103, Dī, pp. 285-292.

[favorables] sont le huitième et le quatorzième. La constellation, elle, est *puṣya*[316]. On le dira ici-même [plus loin] :

215 « Ô Parameśvarī! il faut faire la *cakrapūjā* spéciale des Yoginī sous la constellation de *puṣya*, le jour du soleil, les jours [anniversaires] du *guru*, celui de son propre *nakṣatra*, ainsi que lors des huitième et quatorzième [jours lunaires] » (YH, 3.191-192, pp. 378-379)[317].

[Ces jours-là, donc] « il se rend favorables les rayons de lumière »[318]. Il doit faire cela sans interruption. Aux temps ainsi prescrits[, en effet,] il lui faut sans cesse se rendre favorables les Yoginī, c'est-à-dire que faute de faire cela l'effet produit sera contraire[319]. Ce qui est dit des temps particuliers [à observer] concerne le culte spécial à accomplir en certaines occasions (*naimittikaviśeṣapūjā*). [Par contre,] il faut « sans cesse », c'est-à-dire tous les jours, se rendre favorables les rayons de lumière. Il faut le faire de façon permanente. Ne pas accomplir les actes obligatoires (*nityācāra*), c'est commettre une faute et il faut alors accomplir un rite d'expiation (*prāyaścitta*), comme le prescrit SvS, qui dit : « Si on omet d'accomplir le rituel obligatoire, [il faut alors faire un culte à la déité] selon l'ordre prescrit, y compris le [culte du] trône et celui des *āvaraṇa*[*devatā*] ». //82-83//

Ne pas faire [ces rites], c'est commettre une faute, alors qu'en les accomplissant :

On obtient la plénitude de la connaissance-éveil. //83//

labhate pūrṇabodhatām //83//

216 Comme nous l'avons dit :

« Là est Śambhu, qui est le Soi lui-même, [Conscience] que caractérise une connaissance sans objet particulier (*nirviṣayabodhalakṣaṇaḥ*) », [l'adepte qui accomplit les rites prescrits] obtiendra la condition de Śambhu (= Śiva), celle du Soi, pure Conscience que rien ne voile (*nirāvaraṇacidrūpa*). //83//

Mais cette plénitude de la connaissance (ou de l'éveil), comment, en combien de temps et par qui est-elle obtenue? — [Le YH] répond :

316. La sixième ou huitième constellation, ou astérisme. On a vu (Dī, p. 189) qu'il y en a vingt-sept.

317. Cf. *infra*, p. 293.

318. *marīci* : cf. *supra*, p. 184, note 20.

319. Ou : on commettra une faute : *pratyavāya*. Les tantra précisent aussi (nous le verrons plus loin) que le *maṇḍala* (ou autre réceptacle de la divinité à usage de culte) des Yoginī ne doit jamais rester vide d'offrande (*arghya*, etc.), faute de quoi les déités, irritées, dévoreraient l'adepte. Celui-ci, à tout le moins, commettrait là une faute qu'il faudrait réparer par un rite d'expiation, *prāyaścitta*.

Ô MAÎTRESSE DES DIEUX ! CETTE DISPOSITION D'ESPRIT FAITE DE HAUTE CONNAISSANCE, C'EST PAR LA GRÂCE DU MEILLEUR DES MAÎTRES SPIRITUELS, Ô DÉESSE ! QUE LES HOMMES AUSSITÔT L'OBTIENNENT. //84//

evaṃbhāvas tu deveśi deśikendraprasādataḥ /
mahājñānamayo devi sadyaḥ samprāpyate naraiḥ //84//

Cette disposition d'esprit, c'est la plénitude de la connaissance. [On l'obtient] « par la grâce du meilleur des maîtres spirituels » dont le regard jeté avec compassion[320] [suffit] pour que tous les liens qui enserrent [le disciple] soient rompus. Ce meilleur des maîtres spirituels est le suprême Śiva, l'Absolu (*kevala*). C'est par l'action de sa grâce, en lui prenant les pieds, qu'on devient « fait de haute connaissance », pure conscience sans voile. Comme nous l'avons dit[321] :

« Ce maître spirituel, qui est Śiva, manifestant sa bienveillance, étend sa grâce par le moyen de son corps spontanément lumineux sur la tête du disciple. Ayant reçu cette grâce purificatrice des *tattva*, l'heureux [disciple] obtient la joie ».

« Les hommes », ce sont, comme on l'a dit, ceux qui se consacrent au *kaulācāra* en en observant les règles spécifiques. « Aussitôt » : ils l'obtiennent par le seul fait de recevoir la grâce du meilleur des maîtres spirituels. //84//

p. 217 [Le YH] conclut [ce chapitre sur] la pratique du mantra :

AINSI, LA CONNAISSANCE QUI DONNE CELA, À LAQUELLE ON ACCÈDE PAR LA SCIENCE DES PHONÈMES DE LA *VIDYĀ*, SECRÈTE, T'A ÉTÉ EXPLIQUÉE DE SIX [FAÇONS], Ô DÉESSE, DURGĪ ! PAR AMOUR [POUR TOI]. CELUI QUI L'A COMPRISE DEVIENT AUSSITÔT SEIGNEUR DU CERCLE DES HÉROS. //85//

evam etatpradaṃ jñānaṃ vidyārṇāgamagocaram /
devi guhyaṃ priyeṇaiva vyākhyātaṃ durgi ṣaḍvidham /
sadyo yasya prabodhena vīracakreśvaro bhavet //85//

« Ainsi » : de la façon qu'on a dite. « Qui donne cela » : cette connaissance donne l'essence[322] du suprême Śiva, totale plénitude de la connaissance. « A laquelle on accède par la science des phonèmes de la *vidyā* » : il s'agit de la science[323] des quinze phonèmes de la

320. *karuṇākaṭākṣapāta* : cf. Dī, p. 90, ci-dessus, p. 169, note 291.

321. Citation déjà faite par Amṛt., Dī, p. 197, de son Cidvilāsastava.

322. *paraśivatattva* : il faut entendre par *tattva* l'essence, la réalité profonde, de Śiva et non pas le *tattva* de Śiva, situé d'ailleurs au-dessous du suprême Śiva.

323. *āgama* : on pourrait aussi bien traduire ce terme par traité ou tradition, mais cela revient au même, la science de la *vidyā* étant transmise par la tradition qu'exposent les traités. Comme la *vidyā*, les Bhairavāgama sont une forme de la Parole première, ils sont donc la connaissance, la science elle-même.

vidyā, car ils font connaître la plus haute Réalité. C'est à cela que cette *vidyā* fait accéder [et c'est ce qui a été exposé] dans l'ensemble des *śloka* [de ce chapitre], allant de « Celui qui la connaît devient semblable à Tripurā, seigneur du cercle des héros » (*śl.* 1) jusqu'à : « Ainsi, la connaissance qui donne cela... » (*śl.* 85). « De six [façons] » : les six sens : le sens littéral, le sens oral traditionnel, etc., qui ont été expliqués de six façons. « Ô Déesse ! » : [déité] suprême, fusion totale de la lumière et de la prise de conscience (*prakāśavimarśasāmarasyamaya*), « Durgī ! » : inaccessible ! — sa nature essentielle ne pouvant pas être appréhendée par ceux qui sont privés du regard jeté par le meilleur des maîtres spirituels. « Aussitôt » : en connaissant ces six sens, celui qui les a compris devient aussitôt seigneur du cercle des héros. Ce cercle — l'ensemble des héros — c'est le cercle de ceux
218 qui se consacrent à affronter la destruction sur le champ de bataille où le « je » tue le « cela ». Le Seigneur de ce cercle est le suprême Śiva. Cela signifie que dès qu'on a acquis la connaissance des six sens qui viennent d'être énoncés, on devient le suprême Śiva.

Tel est le deuxième chapitre, « Pratique du mantra » de la Dīpikā sur le Yoginīhṛdaya rédigée par l'excellent yogin Amṛtānanda, disciple du paramahaṃsa, maître et ascète Śrī Puṇyānanda.

TROISIÈME CHAPITRE

Pūjāsaṃketa

219 [Bhairava,] suivant l'ordre [des sujets à traiter], promet maintenant de parler de la pratique du culte :

MAINTENANT, Ô INCOMPARABLE! JE TE DIRAI LA PRATIQUE DU CULTE,

pūjāsaṃketam adhunā kathayāmi tavānaghe /

C'est clair.
Il en dit aussi le fruit pour qui l'écoute :

DONT LA SEULE CONNAISSANCE FAIT EXULTER LE LIBÉRÉ-VIVANT. //1//

yasya prabodhamātreṇa jīvanmuktaḥ pramodate //1//

« Dont » : de la pratique du culte, dont la seule connaissance, la seule et parfaite connaissance, qui, comme on le dira, se divise en trois, suprême, etc., [a pour effet] que le libéré-vivant, celui qui étant en vie est libéré, celui qui a la conviction [1] : « je suis Śiva », exulte. La seule conviction de l'identité de son moi avec le suprême Śiva (*paraśivāhantā*) cause sa joie. //1//

[Ici] commence [l'exposé de] la pratique du culte [2] :

220 TON CULTE, PERPÉTUELLEMENT MANIFESTÉ, SE RÉPARTIT EN UNE TRIPLE DIVISION.

tava nityoditā pūjā tribhir bhedair vyavasthitā /

1. *mati* : conviction, croyance, plutôt que pensée : *MAN* impliquant, plus que la simple pensée, l'éveil de l'esprit (« geistig erregt sein »). La conviction qu'a le libéré-vivant de son identification à Śiva relève en effet non de la pensée banale, discursive, mais de l'intensité de la réalisation spirituelle.

Dans le Veda, *mati* est la pensée inspirée, visionnaire, du poète, le *kavi*, « le barde des Veda dont l'intention maîtresse est d'ordonner le cosmos afin de le faire durer » (L. SILBURN, *Instant et Cause*, p. 21), pensée qui prend la forme des hymnes et des formules. Cf. Av. 7, 22. MONNIER-WILLIAMS, *Dict.*, donne comme premier sens, pour le Veda : « devotion, prayer, worship, hymn, sacred utterance », puis « thought, design, intention, resolution, determination », etc. : on perçoit là un champ sémantique, celui de *MAN* — d'où vient *mantra* — c'est-à-dire celui d'une pensée intense, spirituelle, qui s'accomplit dans et par la parole efficace : l'hymne védique, le *mantra*.

2. *pūjāsaṃketa* : cf. introd., pp. 71 sq.

« Ton » [culte] : le tien [ô Déesse] qui es l'énergie de prise de conscience de moi qui suis lumière. Ce culte est « perpétuellement manifesté »[3] : il est perpétuellement, quotidiennement, manifesté, accompli et il se répartit en une triple division.

Les noms de ce culte sont dits :

Ô GAURĪ! IL EST SUPRÊME, NON-SUPRÊME ET, EN TROISIÈME, SUPRÊME-NON-SUPRÊME. //2//

parā cāpy aparā gauri tṛtīyā ca parāparā //2//

Le premier culte est dit suprême ou le plus haut (*uttama*) : il est plus haut que les deux autres parce qu'il contribue à répandre et célébrer l'indivision d'avec le suprême Śiva[4]. C'est ce que dit la Saṃketapaddhati :

« Le culte qu'on accomplit continuellement avec des choses de nature externe telle des fleurs, etc., n'est pas [vraiment] un culte. Le culte fait dans le lieu sans dualité[5], dans la grandeur de l'espace vide intérieur[6], celui-là est suprême ».

Le deuxième culte, non-suprême (*apara*), se pratique sous la forme de l'hommage rendu aux *āvaraṇadevatā* du *cakra* manifeste (*bāhyacakra*). Il n'est essentiellement rien d'autre que célébration[7] de la dualité. C'est le plus bas (*adhama*) [des trois]. Comme on vient de le dire : « le culte qu'on accomplit continuellement avec des choses de nature externe telles des fleurs, etc., n'est pas [vraiment] un culte ». La troisième sorte de culte est suprême-non-suprême (*parāparā*). Il est formé d'une méditation intense (*bhāvanā*) qui est absorption dans la

3. *nityodita* : perpétuellement présent et en acte, qui ne s'éteint ou ne disparaît jamais. L'expression est souvent employée par J. dans son commentaire du TĀ, notamment pour qualifier la Conscience divine, perpétuellement surgissante, toujours présente et vivante, la « dix-septième *kalā* » éternelle, jamais absente (cf. TĀ, vol. 2, pp. 133, 141, etc.). Le prof. Wezler, de Hambourg, me fait observer que l'expression *nityoditā* peut aussi s'entendre comme la manifestation, l'apparition, de quelque chose qui est éternel (*nitya*) : cela pourrait fort bien s'appliquer à la *pūjā*, mais ce n'est pas exactement ainsi qu'Amṛt explique ici ce terme.

4. *paramaśivādvaitaprathāprapakatvāt* : *prathā* est expansion, étalement, mais aussi célébration, au double sens de parole et de louange de ce dernier terme. Cf. YH. 1.1.

5. *advaye dhāmni* : *dhāman* est lieu, endroit, mais aussi manifestation, gloire. C'est plus spécialement un lieu où se manifeste une divinité ou une puissance, « a holder or container of numinous potency » (Gonda). Ici, c'est le plan intensément énergétique et lumineux de la conscience suprême de la non-dualité. Sur ce mot, voir GONDA, « The meaning of the sanskrit term *dhāman* » (*Verhand. d. K. Nederl. Akad d. Wetenschapen*, Afd. Letterkunde, 73, n° 2, Amsterdam, 1967).

6. *khe* : cf. Dī, p. 11, *supra*, p. 103, note 46.

7. *prathā* encore.

Conscience absolue[8], dans la non-dualité, dans le domaine intérieur, des [éléments] extérieurs [du culte]. Il est intermédiaire [entre les deux autres] car sa nature est à la fois suprême et non-suprême. //2//

221 Les traits caractéristiques de ces [trois formes de culte] sont exposés successivement :

LA PREMIÈRE [SORTE DE CULTE] A POUR DOMAINE LE MOUVEMENT DE TOUS [LES SENS] QUAND ILS DEMEURENT DANS LA NON-DUALITÉ.

prathamādvaitabhāvasthā sarvaprasaragocarā /

Selon la formule citée plus haut[9], « le soi est lié au sens interne, celui-ci aux sens, et ces derniers aux objets », [le culte suprême] a pour domaine les mouvements, les fonctions de tous les sens. Qu'est-ce à dire ? — C'est que le culte suprême est une célébration (*prathā*) de la non-dualité marquée par la fusion dans la Conscience absolue (*cillaya*) de toute l'extériorité (*bāhyasya*). C'est ce que dit le bienheureux Vijñānabhairava :

« Partout où va la pensée, vers l'extérieur ou vers l'intérieur, ô Chère ! là se trouve l'état śivaïte. Celui-ci étant omnipénétrant, où donc [la pensée] pourrait-elle aller [pour lui échapper] ?

« Chaque fois que, par l'intermédiaire des organes sensoriels, la Conscience de l'Omniprésent se révèle, puisqu'elle a pour nature fondamentale de n'être que cela, grâce à l'absorption dans la Conscience absolue, [on accède à] l'essence de la plénitude » (*śl.* 116-117, trad. L. Silburn).

222 LA SECONDE, LE CULTE DU *CAKRA*, EST SANS CESSE ACCOMPLIE PAR MOI. //3//

dvitīyā cakrapūjā ca sadā niṣpādyate mayā //3//

La deuxième [forme de culte] est le culte du *cakra* (*cakrapūjā*). Il est non suprême. Il consiste en l'hommage rendu aux divinités entourant [la Déesse], siégeant dans le *śrīcakra*, du carré [externe] au *baindava*[*cakra*]. « Il est sans cesse accompli par moi » : je l'effectue continuellement, chaque jour, tout omniscient que je sois, parce qu'il est ce qui éveille [chez l'adepte] l'aperception intuitive sans dualité (*abhedapratītibodhaka*) [de la Réalité] ; c'est-à-dire que ce culte doit être sans cesse accompli par tous ceux qui possèdent la connaissance

8. *cillaya* : Amṛt explique un peu plus loin (p. 223) en quoi consiste cette absorption ou fusion (*laya*) dans la conscience. Il cite à ce propos le VBh qui, précisément, enseigne comment passer, à partir des éléments de la vie des sens, à la réalisation de l'absolu : toute la diversité des éléments du culte, emplissant l'officiant de joie, l'amène à l'absorption en Śiva.

9. Dī, p.110. Citation de Nyāyasūtrabhāṣya, I.1, 4.

afin [d'obtenir] cette compréhension sans dualité. S'il n'en était pas ainsi, [en l'absence du monde de la dualité] [10], le terme « sans dualité » reviendrait à nier ce qui n'existe pas, ce qui ne serait pas juste [11]. C'est là précisément ce que dit un autre traité :

« Seule une chose posée en quelque manière peut, en tant que telle, être niée. Si on ne pose pas d'abord son existence, sa négation ne sera pas ensuite possible » [12]. //3//

p. 223 [Puis] est dit le culte suprême-non suprême :

LA TROISIÈME, Ô DÉESSE! CONSISTE À [PLACER] CE QUI DE SOI VIENT AU JOUR DANS CE QUI N'EST QUE CONNAISSANCE.

evaṃ jñānamaye devi tṛtīyā svaprathāmayī /

Cette troisième forme de culte, suprême-non suprême, consiste à [placer] ce qui vient au jour sur le plan [13] qui est, comme on l'a dit, méditation intense de la non-dualité (*advaitabhāvanā*), c'est-à-dire à faire reposer [14] dans la connaissance l'action rituelle extérieure : l'hommage à chacune des divinités entourant [la Déesse]. C'est ce que dit le Maître expert :

10. Dont le terme « non-dualité » implique l'existence, puisqu'il l'exclut.

11. Le monde de la dualité existe, à quoi s'oppose la Réalité sans dualité. Le culte non suprême repose sur ce monde de la dualité et fait qu'à partir de là l'adepte peut aller vers la non-dualité. Ne peut être nié ou dépassé que ce qui est d'abord posé : c'est ce que dit la Brahmasiddhi citée ici.

12. Citation de la Brahmasiddhi, Tarkakāṇḍa, 2, 2, de Maṇḍana Miśra.

13. *dhāmni*, cf. note 5, *supra*, p. 265.

14. *viśrānti* — qui signifie repos, quiétude, apaisement — peut être assimilé à la connaissance, en raison des valeurs de ce terme dans le śivaïsme non dualiste cachemirien. Il y désigne d'abord le « repos » de toute chose dans la Conscience, c'est-à-dire le fait que la manifestation existe d'abord — et éternellement — dans la Conscience divine qui en est le substrat. De façon analogue, dans la manifestation cosmique, toute catégorie (*tattva*) « repose » dans celle qui la précède ontologiquement. Le Conscience elle-même repose en elle-même en ayant conscience de son être lumineux : comme le dit Utpaladeva (Ajaḍapramātṛsiddhi, 22), le repos en elle-même de la Conscience est la condition du « Je » absolu : *prakāśasyātmaviśrāntir ahambhāvo hi kīrtitaḥ*. Les consciences individuelles, d'autre part, trouvent leur achèvement dans le « repos dans la Conscience divine » et, à cet égard, une expression comme *cillaya*, fusion dans la Conscience, qu'on vient de voir, (Dī, p. 220) évoque la même chose que *viśrānti*.

Dans le domaine de l'esthétique, enfin, *viśrānti* dénote l'absorption en quelque chose, la contemplation d'un objet, où sont unis la conscience en repos et la jouissance esthétique. Cette jouissance, dit Abhinavagupta, dans l'Abhinavabhārati, consiste en un état de fluidité (*druti*), de dilatation et d'expansion et se caractérise par un repos en sa propre conscience dû à la prédominance du *sattva*, et sa nature est celle de la félicité et de la Lumière (*prakāśānandamaya*) — elle est du même ordre que la jouissance du suprême *brahman* (*parabrahmāsvādasavidha*).

« Avec l'offrande, je jette les constructions mentales de l'être enchaîné, etc., dans le lieu qui n'est qu'une seule masse compacte de conscience, telle l'oblation de beurre clarifié dans le feu [sacrificiel] »[15].

Les prescriptions relatives au culte [suprême] sont [enfin] dites :

LA PLUS HAUTE EST CONNUE COMME ÉTANT LA SUPRÊME. ÉCOUTE MAINTENANT COMMENT IL FAUT LA FAIRE. //4//

uttamā sā parā jñeyā vidhānaṃ śṛṇu sāmpratam //4//

La plus haute [forme de culte] est le culte suprême. Elle se définit comme la plus haute par rapport à la condition moyenne et inférieure des deux autres. Cette suprême *pūjā* doit être « connue », c'est-à-dire
224 accomplie selon la connaissance qu'on en a. La non suprême sera dite ci-après. Celle-ci est suprême parce qu'elle est atteinte par la connaissance [de la suprême Réalité] ; elle est donc la plus haute [des trois]. Écoute maintenant les règles de ce culte, qu'il faut connaître[16]. //4//

La règle à suivre [pour ce culte] est maintenant exposée :

AYANT ÉVOQUÉ EN ESPRIT, SUR LE *VĀGBHAVA* PLACÉ DANS LA FORÊT DU GRAND LOTUS, L'EMPREINTE DES PIEDS DU MAÎTRE [DIVIN] QUI EMPLIT L'UNIVERS[17] EN FAISANT PLEUVOIR LA SUPRÊME AMBROISIE, //5//

mahāpadmavanāntasthe vāgbhave gurupādukām /
āpyāyitajagadrūpāṃ paramāmṛtavarṣiṇīm //5//
saṃcintya

« La forêt du grand lotus », c'est le lotus blanc *akula*[18] aux mille pétales situé au niveau de la fente de Brahmā et tourné vers le bas. Il est pareil à une forêt à cause de la multitude de ses pétales. C'est ce que dit le SvS :

15. Citation de la Subhagodayavāsanā de Śivānanda, *śl.* 37 (NṢA, p. 301). Le 2[e] *pada* (37b) devrait se lire, plutôt, avec d'autres mss : *vikalpān pāśavādikān*. L'action rituelle extérieure qu'est l'offrande (*arcana*) est vécue comme oblation à la déité des formes de conscience et construction mentales limitées de l'acteur du rite. Le *śl.* 38, de même, est l'offrande de l'attachement et de l'aversion (*rāgadveśa*). Le thème du *śl.* 39 est analogue : on le trouvera cité plus loin, Dī, p. 377.

16. En connaissant pour cela — et par là même — la plus haute Réalité, ce qui est à connaître s'atteignant par une connaissance (*jñāna*) qui est celle de la non-dualité (*advaitabhāvanā*).

17. *jagadrūpam* : « la forme de l'univers » — ce qu'on pourrait peut-être tout aussi bien traduire par « l'univers des formes ». *rūpa*, en effet, n'ajoute rien à *jagat* : l'univers, la manifestation cosmique, c'est l'ensemble des formes.

18. Sur les deux lotus à mille pétales, l'un rouge l'autre blanc, situés en haut et en bas de la *suṣumnā*, cf. Dī, pp. 37-38, citation du SvS.

p. 225 « Tout en haut se trouve le lotus supérieur *akula*, aux mille pétales, tourné vers le bas, blanc, ayant en son centre l'énergie indivise (*niṣkala*), possesseur d'innombrables énergies. L'énergie omniprésente (*vyāpinī*) y verse sans cesse un flot d'ambroisie. C'est la forêt du grand lotus au-dessus de qui se tient *samanā* et en qui, au centre de son péricarpe, se trouve la forme du *vāgbhava* ».

Comme on l'a déjà dit (YH, 2.69, Dī, p. 199), le triangle *vāgbhava* est ainsi nommé parce que se trouvent (*bhavanti*) en lui les [quatre états] de la Parole : suprême, voyante, intermédiaire et étalée. Quant à l'empreinte des pieds du Maître, selon la formule du Maître expert, qui a dit :

« Louange soit à Celui qui détient en lui les trois mondes, à cette Réalité qui est la sienne propre ! Hommage au Maître spirituel, à Śiva, qui est à la fois la voie et le but ! » [19]

l'empreinte des pieds du Maître universel est celle du suprême Śiva. Selon une de mes formules, elle est triple :

« Une est la forme de Śiva, lumineux par lui-même. Un [aussi] l'être qui en est la prise de conscience. La [Réalité] suprême, fusion totale des deux [aspects précédents], voilà ce qu'est l'empreinte des pieds [du Maître]. C'est, en essence, le suprême Śiva » [20].

« Qui emplit l'univers » : qui emplit tout ce qui bouge ou reste immobile par l'écoulement, c'est-à-dire par la vue [mentale qu'a l'adepte] de ce rayon extrêmement froid [de la déité] [21]. « En faisant pleuvoir la suprême ambroisie » : en versant le flot de l'essence de la Conscience, masse compacte et indivise. [Cela,] il faut l'avoir « évoqué en esprit », c'est-à-dire en avoir pris conscience par soi-même (*svātmatayā vimṛśya*) [22]. //5-6//

p. 226 [Maintenant] est dite la grâce reçue dès qu'on a pris intensément conscience (*parāmarśa*) de l'empreinte des pieds du Maître :

[L'ADEPTE] TITUBE, IVRE DE LA RÉALISATION MYSTIQUE DE LA NON-DUALITÉ D'AVEC LE SUPRÊME.

paramādvaitabhāvanāmadaghūrṇitaḥ /

19. Strophe déjà citée plus haut, Dī, pp. 136, 175, 197.

20. Il s'agit de la première stance du Cidvilāsastava, déja citée p. 210 de la Dī.

21. L'ambroisie étant de nature lunaire est nécessairement froide. L'essence (*rasa*) et l'ambroisie (*amṛta*) sont la même chose, d'où cette image pour évoquer l'écoulement de l'essence de la Conscience divine telle que doit l'appréhender l'adepte par la *bhāvanā*.

22. L'adepte pratiquant de ce culte doit se représenter visuellement et adorer méditativement la présence divine, qui, en essence, emplit l'univers. (Le texte de l'édition de V. D., utilisé ici, est tout à fait différent de celui de l'édition de Gopinath Kaviraj qui, plus long et plus explicite se glosait en quelque sorte lui-même.)

« Le suprême » : le suprême Śiva. La réalisation mystique de l'absence de toute dualité d'avec lui (*advaitabhāvanā*) est absorption totale [dans la conscience de] « Cela même, je le suis » (*saivāham asmīti samāveśaḥ*), état qui est nommé ivresse car il rend [divinement] ivre et c'est de l'ivresse ainsi causée que [l'adepte], empli d'allégresse, titube[23]. Comme je l'ai dit[24] :

« Ce Maître spirituel, qui est Śiva, manifestant sa bienveillance, étend sa grâce par le moyen de son corps spontanément lumineux sur la tête du disciple. Ayant reçu cette grâce purificatrice des *tattva*, celui-ci, heureux, obtient la joie »,

recevoir en soi la grâce du Maître, c'est réaliser mystiquement l'absence de toute dualité avec le suprême Śiva, être subjugué par la fulguration de la suprême félicité. //6//

[Maintenant] est dit le *japa* interne[25] qui suit immédiatement la réception de la grâce [du Maître divin] :

IL DOIT S'ABSORBER DANS LA CONTEMPLATION DE LA MONTÉE DU *NĀDA* À L'INTÉRIEUR DU PETIT //6// ET SE DÉTOURNER DU MURMURE QUI EST DUALITÉ CONCEPTUELLE.

daharāntarasaṃsarpan nādālokanatatparaḥ //6//
vikalparūpasaṃjalpavimukhaḥ

p. 227 « Le Petit » (*dahara*) : « Le Petit, sans défauts, résidence du suprême Seigneur, lotus du cœur qui se tient au centre de la citadelle »[26]. « Dans ce Petit, il y a l'espace intérieur », dit la Révélation[27] : l'espace au centre du lotus du cœur est donc ce qu'on nomme « le Petit ». C'est en ce sens que ce terme est pris ici. En celui-ci, en ce Petit, s'élève le *nāda*. Le contempler (*ālokana*), c'est le méditer (*vibhavana*). [L'adepte doit] s'y absorber. C'est ce que disent les experts :

« Ta forme, ô Seigneur, qui est félicité, se transformant en *nāda* dans le lieu nommé « non-frappé », connue par l'esprit quand il se tourne vers l'intérieur, les hommes vertueux la récitent avec des larmes, le corps tout hérissé de joie ».

23. *ghūrṇita* : titubant d'ivresse, agité par l'ivresse. Selon le TĀ, 5.105, cette agitation se produit quand le yogin (en *āṇavopāya*) s'immerge dans la réalité, est conscient de son identité avec l'univers.

24. Citation déjà faite (Dī, pp. 197 et 216) du Cidvilāsastava.

25. Sur le *japa*, la récitation mantrique, cf. A. PADOUX, « Contributions à l'étude du *mantraśāstra*, III : *japa* », *BEFEO*, LXXVI, 1988, pp. 117-164.

26. Mahānārāyaṇopaniṣad, 8, 16 (stance 231 de l'édition de J. Varenne (p. 62).

27. Chānd Up., 8.1,11.

Et :

« Il faut, maîtrisant le mouvement des sens, énoncer le *nāda* interne : c'est là vraiment ce qu'on nomme *japa*. Le *japa* externe, lui, n'est pas un [vrai] *japa* ».

Selon de telles formules, la récitation mantrique interne doit se faire en se recueillant[28] sur le *nāda*. Il ne faut pas faire de *japa* externe
p. 228 consistant en diverses sortes d'énoncés. Il faut être « détourné du murmure qui est dualité conceptuelle » : le murmure (*saṃjalpa*), c'est l'énonciation de syllabes diverses relevant de la pensée dualisante (*vikalpa*). C'est de cette récitation externe, ainsi définie, [que l'adepte doit] se détourner. Le Vijñānabhairava le dit :

« En vérité, cette Réalisation qu'on réalise encore et encore à l'intérieur de la suprême Réalité, voilà ce qu'est ici la véritable récitation. De même, [on doit considérer] ce qui est récité comme une résonance spontanée consistant en un mantra (*svayaṃ nādo mantrātmā japaḥ*) ». (Trad. L. Silburn, p. 145, *śl*. 145). //6-7//

C'est de cette façon aussi qu'il faut méditer (*dhyānaṃ kuryāt*). [Notre texte] dit donc :

Sans cesse tourné vers l'intérieur, il [participe à] l'intense beauté qui est destruction de la contraction par la jaillissante irradiation de la Conscience. //7//

antarmukhaḥ sadā /
citkalollāsadalitasaṃkocas tvatisundaraḥ//7//

Selon la formule des Yogasūtra : « Méditer, c'est fixer [l'esprit] sur un seul objet »[29] ; celui qui est « sans cesse tourné vers l'intérieur », en méditant une seule et même pensée et en écartant toute idée étrangère, sera au plus haut point capable de réaliser l'absence de toute dualité d'avec le suprême Śiva (*paramaśivādvaitabhāvanā*). C'est ce que dit aussi le Vijñānabhairava :

p. 229 « Un intellect inébranlable, sans aspects ni fondements, voici en vérité [ce qu'est] la méditation (*dhyāna*). Alors que la représentation imaginaire du corps, du visage, des mains, etc., [d'une divinité] n'est pas la [vraie] méditation » (*śl*. 146).

« L'intense beauté qui est destruction de la contraction par la jaillissante irradiation[30] de la Conscience » : il faut imaginer la plénitude de la condition du « Je » absolu telle que nous l'avons

28. *anusaṃdhāna* : cf. YH, 2.49 ; ci-dessus, p. 233, note 207.
29. YoSū, 3.2 : *tatra pratyayaikatānatā dhyānam* également cité plus loin, Dī, p. 300.
30. *paracitkalollāsa* : sur les sens et les traductions possibles du terme *ullāsa*, voir *infra*, p. 399, note 448.

formulée, c'est-à-dire comme la brisure de la contraction par la grande vague de l'océan de la Conscience[31]. Telle est donc cette « intense beauté » : il faut comprendre que c'est la condition de celui que rien ne sépare du suprême Śiva, objet du suprême amour (*parapremāspada*) et qui est [donc] suprêmement beau car il devient le lieu de la jaillissante irradiation de la Conscience suprême nommée Mahātripurasundarī. //7//

Le culte aussi doit être fait d'une certaine manière, qui est dite :

LE CULTE À SOI-MÊME DOIT ÊTRE FAIT AVEC DES CHOSES AGRÉABLES AUX SENS.

indriyaprīṇanair dravyair vihitasvātmapūjanaḥ /

Les sens, c'est l'ouïe, etc. Les choses qui leur sont agréables sont celles qui ont un son, un contact, une forme, une saveur ou une odeur spécialement plaisants. C'est de cette façon, avec ces [choses], qu'il faut faire le culte de la divinité qui est le propre soi [de l'adorateur] (*svātmadevatā*). Cela est dit dans le Mukhyāmnāyarahasya[32] :

230 « Rendre hommage de façon naturelle à la divinité qui est son propre soi en se servant de parfums, etc., auxquels s'ouvre la porte des sens, voilà ce qu'est le grand sacrifice de celui qui sait :

Le vénérable Vijñānabhairava dit de même :

« Grâce à l'épanouissement de la félicité que comporte l'euphorie causée par la nourriture et la boisson, qu'on adhère de tout son être à cet état de surabondance, et l'on s'identifiera alors à la grande Félicité » (*śl.* 72, trad. L. Silburn, p. 113).

Selon cette formule, la suprême *pūjā* consiste à parvenir à l'union totale (*sāmarasīkaraṇa*) au moyen de la grande félicité naissant de l'expérience des sons, etc., qu'appréhendent l'ouïe et les autres sens [de l'adorateur]. Voilà ce que cela signifie.

31. Cette formule proviendrait, selon V. D., de la Tattvavimarśinī (3.78) d'Amṛtānanda.

32. Texte qui semble inconnu. Cette même stance est citée plus loin (Dī *ad* YH, 3.112, p. 308). Maheśvarānanda, dans son commentaire (Parimala) de la MM, 24, la cite également, en l'attribuant *abhiyuktaiḥ*. Amṛt, Dī, p. 298, cite un Mukhyāmnāyakrama : s'agit-il du même texte ?

Maintenant, pour exposer le culte non suprême (*aparāṃ pūjām*), est dite l'imposition externe [33] qui en est l'une des parties constituantes :

Il faut accomplir les impositions sur le corps en commençant par la sextuple imposition.

nyāsaṃ nirvartayed dehe ṣoḍhānyāsapuraḥsaram //8//

La sextuple imposition [34] est impliquée par le *sūtra* : « Gaṇeśa, etc. » [35] [du NṢA]. [Elle se fait] « sur le corps », c'est-à-dire sur le propre corps [de l'officiant. On la nomme] sextuple [parce qu'elle] a six aspects.

p. 231 Ces aspects sont énumérés :

La première imposition [doit se faire] avec les Gaṇeśa, la deuxième avec les planètes, la troisième avec les *nakṣatra* ; avec les Yoginī, la quatrième, //9// la cinquième avec les signes du zodiaque et la sixième avec les *pīṭha*.

gaṇeśaiḥ prathamo nyāso dvitīyas tu grahair mataḥ/
nakṣatraiś ca tṛtīyaḥ syād yoginībhiś caturthakaḥ //9//
rāśibhiḥ pañcamo nyāsaḥ ṣaṣṭhaḥ pīṭhair nigadyate /

33. *bāhyanyāsa* : l'imposition qui se fait sur certaines parties du corps, donc à l'extérieur, par opposition aux impositions internes (*antarnyāsa*), telles celles faites sur les *cakra* du corps subtil ou « sur » le *prāṇa*. Mais, interne comme externe, le *nyāsa* reste avant tout une opération d'ordre mental puisqu'il s'agit toujours de voir en esprit la partie du corps, l'élément ou l'objet, sur quoi se fait l'imposition, comme imprégné d'une énergie particulière ou comme devenant le réceptacle d'une entité divine ou cosmique qu'il faut voir mentalement. Cf. A. Padoux, « Contributions à l'étude du *mantraśāstra*, II : *nyāsa* » (*BEFEO*, LXVII, 1980, pp. 59-102).

34. *ṣoḍhānyāsa* : il s'agit d'imposer les six « aspects » ou formes que peut assumer la Déesse, énumérés dans le premier verset du NṢA. Cela servira à identifier l'adepte officiant de la *pūjā* à ces six aspects qui rassemblent des formes divines, des aspects du cosmos et des lieux de la géographie sacrée. Cf. Introduction, *supra*, pp. 78-80.

Il existe d'autres formes de *ṣoḍhānyāsa* (ou *mahāṣoḍhānyāsa*) dans nombre d'autres ouvrages : le MVT (et avec lui le TĀ), le Kulārṇavatantra, le Kubjikāmatatantra, la Gorakṣasaṃhitā (33), l'Agnipurāṇa (ch. 44) et, naturellement, les compilations rituelles ultérieures (Tārārahasya, Tārābhaktisudhārṇava, etc.), etc.

Il semble y avoir là une forme de *nyāsa* très répandue dans les milieux śāktaśaiva. V. D. le tient pour une pratique fondamentale du tantrisme : une étude systématique pourrait peut-être l'établir.

Quant au nombre six, T. Goudriaan (« Some beliefs concerning time and death in the Kubjikāmata », *in Selected Studies on Rituel in the Indian Religions* (Leiden : Brill, 1983), p. 107, note « the frequent antinomian associations of that number in the tradition » et renvoie à son étude *Māyā Human and Divine* (Delhi, 1978), p. 205, « Six and more colours » à propos des *ṣaṭkarmāṇi*.

35. NṢA, 1.1, qui commence en décrivant ces six « formes » (*rūpa*) de la Déesse Tripurasundarī.

Cela est facile à comprendre. *nyāsa* s'entend comme l'ensemble des impositions (*nyāsajātam*). S'agissant d'un même ensemble [d'actes, le mot] est au singulier. [Dans ces stances, le verbe] : « doit se faire » est sous-entendu. //9-10//

Quoique sextuple, puisqu'elle a six aspects, cette imposition est cependant une et c'est de ce sextuple [rite] que sont dits ici la puissance et le fruit :

> On dit partout que ce sextuple *nyāsa* est invicible. //10// Celui dont le corps est ainsi attouché mérite d'être révéré par tous les yogin. Il n'y a pour lui, dans les mondes, aucun être vivant, [s'agirait-il même de ses] père, mère, etc., qu'il doive révérer //11// : lui seul doit l'être par tous, car il est lui-même le suprême Seigneur. S'il s'inclinait devant quelqu'un qui n'aurait par reçu la sextuple imposition, ô Pārvatī! //12// ce dernier mourrait bientôt et irait en enfer.

> *ṣoḍhānyāsas tvayaṃ proktaḥ sarvatraivāparājitaḥ* //10//
> *evaṃ yo nyastagātras tu sa pūjyaḥ sarvayogibhiḥ* /
> *nāsty asya pūjyo lokeṣu pitṛmātṛmukho janaḥ* //11/
> *sa eva pūjyaḥ sarveṣāṃ sa svayaṃ parameśvaraḥ* /
> *ṣoḍhānyāsavihīnaṃ yaṃ praṇamed eṣa pārvati* //12//
> *so 'cirān mṛtyum āpnoti narakaṃ ca prapadyate* /

p. 232 Ce sextuple *nyāsa*, on dit partout, dans tous les mondes, qu'il est invincible, que rien ne peut le défaire. Celui dont le corps a reçu cette imposition de la façon qu'on va dire, ses liens étant rompus par l'efficacité du *ṣoḍhānyāsa*, est lui-même le suprême Seigneur. Aussi méritera-t-il d'être révéré par les yogin « dans les mondes » : parmi tous les peuples. Que dire de plus? — Il doit être révéré par tous et il n'y a personne en ce monde qu'il doive révérer : s'il est contraint par force à s'incliner devant quelqu'un, cet être mourra et ira en enfer. //10-13//

[Le Dieu] déclare qu'il va dire comment faire la sextuple imposition :

> Je vais te dire comment faire la sextuple imposition, ô Parfaite! //23//

> *ṣoḍhānyāsaprakāraṃ ca kathayāmi tavānaghe* //13//

C'est clair. //13//

La façon de la faire est dite :

> Vighneśa et Vighnarāja, Vināyaka et Śivottama, Vighnakṛt et Vighnahartā, Gaṇarāja, Gaṇanāyaka, //14// Ekadanta et Dvidanta, Gajavaktra, Nirañjana, Kapardavant, Dīrgha-

MUKHA, ŚAṄKUKARṆA, VṚṢADHVAJA //15// GAṆANĀTHA ET GAJENDRA, ŚŪRPAKARṆA, TRILOCANA, LAMBODARA, MAHĀNĀDA, CATUR-
p. 233 MŪRTI, SADĀŚIVA, //16// ĀMODA ET DURMUKHA, SUMUKHA ET PRAMODAKA, EKAPĀDA ET DVIJIHVA, ŚŪRA ET VĪRA, ṢAṆMUKHA, //17// VARADA ET VĀMADEVA, VAKRATUṆḌA. DVITUṆḌAKA, SENĀNĪ, GRĀMAṆĪ, MATTA, VIMATTA, MATTAVĀHANA, JAṬIN, MUṆḌIN ET KHAṄGIN, VAREṆYA, VṚṢAKETANA //18// BHAKṢYAPRIYA ET GAṆEŚA, MEGHANĀDA, GAṆEŚVARA. //19//

vighneśo vighnarājaś ca vināyakaśivottamau /
vighnakṛd vighnahartā ca gaṇarāḍ gaṇanāyakaḥ //14//
ekadanto dvidantaśca gajavaktro nirañjanaḥ /
kapardavān dīrghamukhaḥ śaṅkukarṇo vṛṣadhvajaḥ //15//
gaṇanātho gajendraś ca śūrpakarṇas trilocanaḥ //
lambodaro mahānādaś caturmūrtiḥ sadāśivaḥ //16//
āmodo durmukhaś caiva sumukhaś ca pramodakaḥ /
ekapādo dvijihvaś ca śūro vīraś ca ṣaṇmukhaḥ //17//
varado vāmadevaśca vaktratuṇḍo dvituṇḍakaḥ /
senānīr grāmaṇīr matto vimatto mattavāhanaḥ //18//
jaṭī muṇḍī tathā khaṅgī vareṇyo vṛṣaketanaḥ /
bhakṣyapriyo gaṇeśaś ca meghanādo gaṇeśvaraḥ //19//

Dans un autre ouvrage [est dit le nom de leurs *śakti*] :

Voici, dans l'ordre, les cinquante et une épouses [36] des Gaṇeśa : ce sont les énergies Śrī et Hrī et Tuṣṭi, Śānti, Puṣṭi, Sarasvatī, Ramā, Medhā et Kāntī, Kāminī, Mohinī, Balā, Tīvrā et Jvālinī, Nandā, Surasā, Kāmarūpiṇī et Ugrā, Jayinī, Satyā, Vighneśānī, Surūpiṇī, Kāmadā, Madajihvā et Vikaṭā, Ghūr-
p. 234 ṇitānanā, Bhūrti, Bhūmi, Satī, Ramyā, Mānuṣī, Makaradhvajā, Vikarṇā, Bhrukuṭī, Lajjā, Dīrghaghoṇā, Dhanurdharā, puis Yāminī et Rātrī, Candrakāntā, Śaśiprabhā, Lolākṣī, Capalā,Ṛddhi, Durbhagā, Subhagā, Śivā, Guhapriyā, Durgā, Kālī et Lalajihvā,

Leurs noms ne sont donc pas donnés ici.
Ensuite est dit le *dhyāna* de ces [Gaṇeśa] :

CES [DIEUX] ONT UN VISAGE D'ÉLÉPHANT. ILS SONT SEMBLABLES AU SOLEIL LEVANT. ILS ONT TROIS YEUX. ILS TIENNENT EN MAINS LE LIEN ET LE CROC ET FONT LE GESTE QUI PROTÈGE ET CELUI QUI RASSURE. ILS SONT ACCOMPAGNÉS DE LEUR *ŚAKTI*. //20//

taruṇāruṇasaṃkāśān gajavaktrān trilocanān /
pāśāṅkuśavarābhītihastān śaktisamanvitān //20//

36. *varṇin* : « de caste ». Ces femmes de la même caste sont les *śakti* ou parèdres des Gaṇeśa. On remarquera que les *śakti*, comme les Gaṇeśa, sont au nombre de 51, ce qui, pour les phonèmes imposés avec ces déités, supposerait que le « l védique » (ḻ) serait ajouté à *KṢA* pour avoir 51 phonèmes.

« Ils sont semblables au soleil levant » : ils sont de la couleur du soleil qui se lève. « Ils ont un visage d'éléphant » : semblable à celui de l'éléphant. Dans leurs mains supérieures ils tiennent le croc et le lien. Les deux mains inférieures font le geste qui rassure et celui qui protège. Ils sont accompagnés des [*śakti*] Puṣṭi [37], etc. : les noms de celles-ci étant donnés par les manuels de rituel attachés à un autre āgama, ils ne sont pas énumérés ici [38]. //20//

Les points [du corps] où se font les impositions sont dits :

Il faut les imposer sur le corps comme on le fait pour l'imposition de la *mātṛkā*, ô Chère !

etāṃs tu vinyased dehe mātṛkānyāsavat priye /

« Les » : les Gaṇeśa. « Comme on le fait pour l'imposition de la *mātṛkā* » : c'est-à-dire que l'imposition doit être faite sur les points [du corps] où se fait le *nyāsa* de la *mātṛkā* en *vaikharī* [39]. //21//

[Ensuite] est dite l'imposition des planètes :

Il faut imposer Sūrya au-dessous du cœur, accompagné des voyelles, //21// le Producteur de Nectar, à l'emplacement du *bindu* avec les quatre phonèmes *ya*, etc. ; sur les yeux, le Fils de la terre, présidant au groupe des gutturales, ô Chère ! //22// Au-dessus du cœur on imposera Mercure, régent des cérébrales //23//, dans la région de la gorge, Bṛhaspati qui préside aux dentales, ô Chère ! Sur le nombril, Saturne, Maître du *pavarga*, ô Maîtresse des dieux ! //24// Puis il faut imposer Rāhu accompagné des quatre phonèmes *śa*, etc., sur le visage, et Ketu accompagné de la lettre *kṣa* sur l'anus, ô Maîtresse des dieux ! /

svarais tu sahitaṃ sūryaṃ hṛdayādhaḥ pravinyaset //21//
bindusthāne sudhāsūtiṃ yādivarṇacatuṣṭayaiḥ /
bhūputraṃ locanadvandve kavargādhipatiṃ priye //22//
hṛdaye vinyasecchukraṃ cavargādhipatiṃ punaḥ /

37. La liste donnée par Amṛt, telle du moins que la font apparaître les mss consultés pour cette édition, commence, non par Puṣṭi, mais par Śrī. Ce que fait aussi la liste du NU. Amṛt se référait sans doute à une *paddhati* qui n'est plus accessible aujourd'hui.

38. Il va de soi que les Gaṇeśa sont imposés avec leur *śakti*, l'adepte devant sans doute se représenter visuellement (*dhyāna*) chacun de ces couples tout en les plaçant sur son corps, aux endroits où se fait le *mātṛkānyāsa*, avec un germe syllabique formé de l'un des 51 phonèmes de *A* à *KṢA*. Selon le NU (p. 77), la formule pour le premier Gaṇeśa est : *AIṂ HRĪṂ ŚRĪṂ AṂ Śrīyuktāya Vighneśāya namaḥ* (sur la tête), le dernier étant : *AIṂ HRĪṂ ŚRĪṂ KṢAṂ Vighnahāriṇiyuktāya gaṇeśvarāya namaḥ* (du cœur à la tête).

Le Jñānārṇavatantra, 14.61-75 (pp. 49-50) donne la même liste de Gaṇeśa et de *śakti* (avec Śrī à la tête de celles-ci).

39. C'est-à-dire les phonèmes « manifestes », imposés dans le *bahirmātṛkānyāsa*, par opposition au *nyāsa* interne (*antarmātṛkānyāsa*).

hṛdayopari vinyaset ṭavargādhipatiṃ budham //23//
bṛhaspatiṃ kaṇṭhadeśe tavargādhipatiṃ priye /
nābhau śanaiścaraṃ caiva pavargeśam sureśvari //24//
vaktre śādicaturvarṇaiḥ sahitaṃ rāhum eva ca /
kṣakārasahitaṃ ketuṃ pāyau deveśi vinyaset //25// [40]

« Accompagné des voyelles » : des seize voyelles, de *A* à *visarga*. Il faut d'abord imposer le soleil au-dessous du cœur. L'emplacement du
p. 236 *bindu* est le front. Il est dit en effet ici-même : « Dans le cercle du front, semblable à une lampe, [l'énonciation] ne dure que le temps d'une demi-more » (YH, 1.28) [41]. « Le Producteur de Nectar » est la lune. Il faut l'imposer avec les [quatre semi-voyelles] *YA, RA, LA, VA*. « Le Fils de la Terre » est la planète Mars, qui doit être imposée sur les yeux. Elle est le régent des gutturales, elle les préside. « Sur le cœur » c'est-à-dire sur la poitrine [42]. Le reste est facile à comprendre. « Sur l'anus, ô Maîtresse des dieux, il faut imposer... » : c'est ainsi que se termine [ce *nyāsa*]. //21-25//

[Ensuite] sont dits les emplacements des *nakṣatra* et leur imposition :

ENSUITE, SUR LE FRONT, L'ŒIL DROIT ET LE GAUCHE, LES DEUX OREILLES, LES AILES DU NEZ, LA GORGE, LES ÉPAULES, //26// PUIS SUR LES COUDES AINSI QUE SUR LES POIGNETS, SUR LES TÉTONS ET LA RÉGION DU NOMBRIL, SUR LA HANCHE ET ENFIN //27// SUR LES CUISSES ET LES GENOUX, LES CHEVILLES ET LES PIEDS [SONT LES *NAKṢATRA*] [43], AŚVINĪ ET LES AUTRES, DONT L'ÉCLAT EST CELUI DU FEU

40. Gopinath Kaviraj, dans son édition (p. 203) place ici deux *śloka* décrivant les planètes et leurs couleurs :

raktaṃ śvetaṃ tathā raktaṃ śyāmaṃ pītaṃ ca pāṇḍuram /
kṛṣṇaṃ dhūmraṃ dhūmradhūmraṃ bhāvayed ravipūrvakān //
kāmarūpadharān devi divyāmbaravibhūṣanān /
vāmorunyastahastāṃśca dakṣahastavarapradān

« Il faut les contempler comme étant, en commençant par le soleil, de couleur rouge, blanche, rouge, vert sombre, jaune pâle, jaune sombre, noire, grise et sombre et comme ayant une forme séduisante, ô Déesse, ornées de vêtements divins, la main gauche posée sur la cuisse et la droite faisant le geste de rassurer ».

Ce passage manque dans la plupart des mss et paraît être une interpolation explicative. Les couleurs attribuées aux planètes varient selon les textes.

41. Pour Bhāskara (Setu, p. 205), il s'agit du *bhrūmadhya*.

42. *vakṣasi* : pour Bhāskara (Setu, p. 205) cela se fait à la base du cou : *kaṇṭhakūpādau*.

43. L'édition de Gopinath Kaviraj donne ici sept lignes (*śl.* 28 à 31 a/b, p. 204) qui indiquent comment se répartissent les phonèmes imposés avec les *nakṣatra*. Elles manquent dans la plupart des mss et semblent être également une interpolation explicative.

La même ventilation des phonèmes est donnée dans le NU (pp. 79-80). Selon ce texte, l'imposition se fait sur vingt-sept points du corps en commençant par *AIṂ HRĪṂ ŚRĪṂ AṂ ĀṂ Aśvinyai namaḥ*, sur le front, pour finir par *AIṂ HRĪṂ ŚRĪṂ LAṂ*

FLAMBOYANT DU TEMPS, LEURS MAINS FAISANT LE GESTE D'EXAUCER
237 ET DE RASSURER, //28// AINSI QUE CELUI DE SALUER ET QUI SONT
PARÉS DE TOUS LES ORNEMENTS. IL FAUT LES IMPOSER SUR CES
EMPLACEMENTS, Ô DÉESSE QU'HONORENT LES DIEUX! //29//

lalāṭe dakṣanetre ca vāme karṇadvaye punaḥ /
puṭayor nāsikāyāś ca kaṇṭhe skandhadvaye punaḥ //26//
paścāt kūrparayugme ca maṇibandhadvaye tathā /
stanayor nābhideśe ca kaṭibandhe tataḥ param //27//
uruyugme tathā jānvor jaṅghayoś ca padadvaye /
jvalatkālānalaprakhyā varadābhayapāṇayaḥ //28//
natipāṇyo 'śvinīpūrvāḥ sarvābharaṇabhūṣitāḥ /
etās tu vinyased devi sthāneṣveṣu surārcite //29//

« La hanche », l'expression doit s'entendre comme : les deux hanches, sans quoi le nombre de vingt-sept emplacements ne serait pas atteint. « Les oreilles » : en commençant par celle de droite. Comme on l'a dit pour les yeux : « l'œil droit, puis le gauche » (YH, 3.26), l'ordre à suivre va de droite à gauche. Comme il est dit que [Aśvinī, etc.] font le geste de saluer [44] ainsi que celui d'exaucer et de rassurer, il s'en suit que ces [*nakṣatra*] ont quatre bras. Le reste est facile. //21-29//

L'imposition des Yoginī est dite [maintenant] :

IL FAUT IMPOSER LES DIVINITÉS ḌĀ, ETC., MAÎTRESSES DES SUBSTANCES DE BASE DU CORPS, SUR LES [*CAKRA*] *VIŚUDDHA*, DU CŒUR, DU NOMBRIL, *SVĀDHIṢṬHĀNA*, *MŪLAKA* ET *ĀJÑĀ*. //300// IL FAUT LES VOIR EXACTEMENT PAR LA MÉDITATION EN LES ASSOCIANT À AMṚTĀ, ETC., Ô MAÎTRESSE DES DIEUX! SUR LES PIEDS ET LE *LIṄGA*, LE VENTRE, AINSI QUE SUR LE CŒUR ET À LA RACINE DES BRAS [45]. //31//

viśuddhau hṛdaye nābhau svādhiṣṭhāne ca mūlake /
ājñāyāṃ dhātunāthāś ca nyastavyā ḍādidevatāḥ //30//
amṛtādiyutāḥ samyag dhyātavyāś ca sureśvari /
pāde liṅge ca kukṣau ca hṛdaye bāhumūlayoḥ //31//

KṢAṂ AḤ Revatyai namaḥ, sur le pied gauche. D'autres textes de la même tradition donnent des emplacements un peu différents, ainsi le GT, ouvrage d'ailleurs probablement assez tardif et dont certains passages reproduisent le YH (ainsi les deux premiers *śl.* de son chap. 10 sont faits des *śl.* 8-10 de ce chapitre-ci).

Les 27 Nakṣatra sont : Aśvinī, Bharaṇī, Kṛttikā, Rohiṇī, Mṛgaśiras, Ārdrā, Punarvasu, Puṣyā, Āśleṣā, Maghā, Pūrvaphalgunī, Uttaraphalgunī, Hastā, Citrā, Svāti, Viśākhā, Anurādhā, Jyeṣṭhā, Mūla, Pūrvaṣādhā, Uttaraṣādhā, Śravaṇa, Dhaniṣṭhā, Śatatārakā, Pūrvabhādrapada, Uttarabhādrapada, Revatī. Ces constellations, on le sait, correspondent à 27 divisions (de 12°20') de la révolution sidérale de la lune.

44. Geste qui se fait des deux mains jointes.

45. *bāhumūlayoḥ* : ce serait sur le haut des bras, juste au-dessous des épaules. Mais la Dī, plus loin (p. 253) emploie l'expression *bāhumūla* pour désigner ce qui, là, est un point de la poitrine, près de l'aisselle.

Le *viśuddha*[*cakra*] se trouve à la base du palais. C'est un lotus à seize pétales. Celui du cœur est l'*anāhata*, lotus à douze pétales. Celui du nombril est le *maṇipūraka*, lotus à dix pétales. Le *svādhiṣṭhāna* a six pétales, le *mūlā*[*dhāra*] en a quatre et l'*ājñā*, deux. Les substances de base du corps (*dhātu*) sont : peau, sang, chair, graisse, moelle et
p. 238 sperme[46]. Leurs maîtresses ou régentes sont les « divinités Ḍā, etc. », c'est-à-dire les Ḍākinī, Rākinī, Lākinī, Kākinī, Sākinī[47] et Hākinī. Elles sont associées « à Amṛtā, etc. », ce que le SvS expose ainsi :

« Amṛtā est la première déesse, la deuxième est la Mère Karṣiṇī, Indrāṇī est la troisième, Īśānī la quatrième. La cinquième est Umā, la sixième, Devī, à la chevelure dressée, la septième est nommée Ṛddhidā. La huitième Mère est Ṝṣā. Ḷkā est le nom de la neuvième. Ḹṣā est la dixième Mère. La onzième est Ekapādā et la douzième Mère est nommée Aiśvarī, suivie de la treizième qui est Oṃkārī. La quatorzième est Auṣadhātmā et la quinzième, Ambikā. La seizième est la déesse Akṣarā. Ainsi sont dites les seize énergies.

Puis viennent Kālarātri, Khātitā, puis Gāyatrī, Ghaṇṭādhārī, Ṅārṇātmā, Caṇḍā, Chāyā et Jayā, Jhaṅkārī et Jñānarūpā, Ṭaṅkahastā ensuite et à la fin Ṭhaṅkārī. Ces douze [déesses] doivent être adorées sur le [*cakra* du cœur] aux douze pointes.

Ḍāmarī et Ḍhaṅkārī, Ṇāminī et Tāmasī, Thāntā et Dākṣāyaṇī, Dhātrī et
p. 239 Nandā, Pārvatī et Phaṭkārī, il faut leur rendre un culte sur le [*cakra* du nombril] à dix pointes, en allant de l'est au nord-est.

Bandhinī, Bhadrakālī, Mahāmāyā, Yaśasvinī, Raktā et Lamboṣṭhikā doivent être adorées ensuite, ô Chère ! Puis, sur le [*cakra* à] quatre pétales, il faut alors rendre un culte à Varadā, Śrī, Ṣaṇḍhā et Sarasvatī, ô Śivā ! Sur le [*cakra* à] deux pétales, il faut adorer Kṣamā et Haṃsavatī associées à ces énergies. C'est avec ces [Déesses] qu'il faut contempler mentalement (*dhyātavyāḥ*) [les Yoginī Ḍākinī, etc.], ô Sureśvarī ! »

Comme on l'a dit, « il faut accomplir ces impositions » qui sont internes[48]. On trouvera dans un autre āgama le *dhyāna* [de toutes ces divinités]. //30-31/

[Ensuite] est dite l'imposition des signes du zodiaque (*rāśinyāsa*) :

46. Six substances seulement sont citées, correspondant aux six *cakra* et à six Yoginī. Bhāskara (Setu) met le sperme en correspondance avec le *brahmarandhra*, les 50 *varṇa* et les Yākinī. (Celles-ci apparaissent en dernier quand il faut que le groupe des Ḍākinī, etc., soit au nombre de sept.) Cf. *supra*, p. 242, note 243.

La médecine traditionnelle indienne admet en général sept « éléments » (*dhātu*) ou substances de base de l'organisme : chyle (*rasa*), sang (*rakta*), chair (*māṃsa*), graisse (*medas*), os (*asthi*), moelle (*majjā*) et sperme (*śukra*). Cf. J. Filliozat, *La doctrine classique de la médecine indienne* (Paris : EFEO, 1975), p. 22.

47. Sur cette catégorie de déesses, cf. M.-T. de Mallmann, *Ens. Icon. de l'Agni-Pur.*, pp. 204-207.

48. *āntaro nyāsaḥ* : cela se fait en effet, non sur le corps, mais sur les *cakra* du corps subtil, considérés comme se trouvant à l'intérieur du corps physique.

EN COMMENÇANT PAR LE PIED DROIT ET EN FINISSANT PAR LE GAUCHE, IL FAUT IMPOSER LES SIGNES DU ZODIAQUE : BÉLIER, ETC., AVEC LES PHONÈMES [CORRESPONDANTS], Ô PĀRVATĪ! //32//

dakṣiṇaṃ pādam ārabhya vāmapādāvasānakam /
meṣādi rāśayo varṇair nyastavyā saha pārvati //32// [49]

p. 240 Sur les pieds et autres [emplacements], l'imposition doit être faite en commençant à droite et en finissant à gauche. Les signes du zodiaque « Bélier, etc. » sont : Bélier, Taureau, Gémeaux, Cancer, Lion, Vierge, Balance, Scorpion, Sagittaire, Capricorne, Verseau et Poissons. Il faut les imposer en les associant « aux phonèmes », c'est-à-dire aux *akṣara* de la *mātṛkā*. Je dis [maintenant], en laissant la parole à un autre āgama, les phonèmes à associer aux signes du zodiaque :

« Le Bélier sur le pied droit avec les quatre premières voyelles. Le Taureau avec les trois voyelles *U*, etc., sur le *liṅga*, à droite. Les Gémeaux, sur le ventre à droite avec les trois voyelles *Ṛ*, etc. Le Cancer, avec *E* et *AI*, sur le sein droit. Le lion, avec *O* et *AU*, à la racine du bras droit. La Vierge, sur le côté droit de la tête, avec *AṂ, AḤ* et les sifflantes. La Balance avec les gutturales sur la tête à gauche. A gauche encore, à la racine du bras, le Scorpion avec les palatales. Le Sagittaire avec les cérébrales sur le cœur, à gauche. Le Capricorne avec les dentales à gauche du ventre. Le Verseau ensuite avec les labiales sur la gauche du *liṅga*. Et le signe nommé Poissons avec les semi-voyelles et *KṢA* sur le pied gauche ». //32//

p. 241 L'imposition des *pīṭha* est dite [enfin] :

IL FAUT ENSUITE, Ô DÉESSE! IMPOSER LES *PĪṬHA* SUR L'EMPLACEMENT [DU *NYĀSA*] DE LA *MĀTṚKĀ*.

pīṭhāni vinyased devi mātṛkāsthānake punaḥ /

« L'emplacement [du *nyāsa*] de la *mātṛkā* » : le singulier est employé parce qu'il s'agit d'une même catégorie d'objets. Il faut comprendre que cette imposition se fait sur les emplacements utilisés dans le cas de la *mātṛkā* au plan de l'Étalée (*vaikharīmātṛkā*).
Mais quels sont ces *pīṭha*? — [Le tantra] le dit :

LEURS NOMS SONT DITS : ÉCOUTE ATTENTIVEMENT, Ô CHÈRE! //33//

teṣāṃ nāmāni kathyante śṛṇusvāvahitā priye //33//

49. Trois lignes figurent ici dans l'édition de Gopinath Kaviraj (p. 206), donnant la répartition des phonèmes entre les signes du zodiaque : elles ne figurent pas dans la plupart des mss et sont donc omises dans l'édition de V. D. C'est selon toute probabilité une interpolation, qui ne s'insère pas bien dans le texte dont elle rompt la continuité.

Les *pīṭha* étant nombreux, il est difficile d'en garder les noms en mémoire. Il faut donc être extrêmement attentif. //33//
Leurs noms sont dits :

p. 242 KĀMARŪPA, VĀRĀṆASĪ, NEPĀLA, PAUṆḌRAVARDHANA, PURASTHIRA, KĀNYAKUBJA, PŪRṆAŚAILA ET ARBUDA, //34// ĀMRĀTAKEŚVARA, EKĀMRA, TRISROTAS, KĀMAKOṬAKA, KAILĀŚA, BHṚGUNAGARA, KEDĀRA ET PŪRṆACANDRAKA //35// ŚRĪPĪṬHA, OṂKĀRAPĪṬHA, JĀLANDHRA, MĀLAVA, UTKALA, KULĀNTA, DEVIKOṬṬA, GOKARṆA, MARUTEŚVARA, //36// AṬṬAHĀSA, ET VIRAJA, RĀJAGṚHA, MAHĀPATHA, KOLĀPURA, ELĀPURA, KĀLEŚA ET JAYANTIKĀ //37// UJJAYINĪ, VICITRA, ET KṢĪRAKA, HASTINĀPURA, OḌḌĪŚA, CELUI NOMMÉ PRAYĀGA, ṢAṢṬHĪ, PUIS MĀYĀPURI, //38// JALEŚA, MALAYAŚAILA ET LE MERU, MEILLEUR DES MONTS, MAHENDRA ET VĀMANA, PUIS HIRAṆYAPURA, //39// MAHĀLAKṢMĪPURA ET UḌYĀṆA, CHĀYĀCHATRA ENFIN. [AINSI] SONT EXPOSÉS CES *PĪṬHA* [50] [QUI DOIVENT ÊTRE] PLACÉS SELON LA CONFIGURATION DE LA *MĀTṚKĀ* //40//

kāmarūpaṃ vārāṇasīṃ nepālaṃ pauṇḍravardhanam /
purasthiraṃ kānyakubjaṃ pūrṇaśailaṃ tathārbudam //34//
āmrātakeśvaraikāmre trisrotaḥ kāmakoṭakam /
kailāśaṃ bhṛgunagaraṃ kedārapūrṇacandrake //35//
śrīpīṭhaṃ oṃkārapīṭhaṃ jālandhraṃ mālavotkale /
kulāntaṃ devikoṭṭaṃ ca gokarṇaṃ māruteśvaram //36//
aṭṭahāsaṃ ca virajaṃ rājagṛhaṃ mahāpatham /
kolāpuraṃ elāpuraṃ kāleśaṃ tu jayantikā //37//
ujjayinī vicitraṃ ca kṣīrakaṃ hastināpuram /
oḍḍīśaṃ ca prayāgākhyaṃ ṣaṣṭhī māyāpurī tathā //38//
jaleśaṃ malayaṃ śailaṃ meruṃ girivaraṃ tathā /
māhendraṃ vāmanaṃ caiva hiraṇyapuram eva ca //39//
mahālakṣmīpuroḍyāṇe chāyāchatram ataḥ param /
ete pīṭhāḥ samuddiṣṭā mātṛkārūpakāḥ sthitāḥ //40//

Ces *pīṭha*, ainsi exposés, peuvent être appréhendés. Ils sont « placés selon la configuration de la *mātṛkā* », c'est-à-dire qu'ils sont disposés comme elle. Il faut, en énonçant chaque fois d'abord un de ces

50. On a vu précédemment (YH, 1.41-43, Dī, pp. 57-59, ci-dessus, p. 139, note 183) les quatre principaux *pīṭha* de la tradition śākta. Il y en a ici cinquante (où les quatre précédents se retrouvent). Cette liste, comme je le disais, p. 139, est flottante. Elle est peut-être ancienne dans l'une de ses formes, mais il faudrait, pour pouvoir l'affirmer, disposer d'une liste datable de façon précise, ce qui, sauf erreur, ne semble pas être le cas pour le moment.
Une localisation géographique des *pīṭha* a été établie, ou proposée, par D. C. SIRCAR (*op. cit.*, p. 51). Je me bornerai à remarquer que la liste ci-dessus paraît énumérer des *pīṭha* situés dans toute l'Inde, du Népal à l'Assam et au sud. Le Cachemire (Kaśmīra), mentionné dans certaines listes, n'y figure pas.

phonèmes, de *A* à *KṢA*, faire l'imposition des *pīṭha* sur les divers points [du corps où se fait le *mātṛkānyāsa* externe]. Dire que les *pīṭha* [doivent être imposés] à la façon de la *mātṛkā* revient à dire qu'ils le sont comme les Gaṇeśa, etc. [51]. Tout ceci signifie qu'il faut associer [aux noms des *pīṭha*] les phonèmes du niveau de l'Étalée — ces phonèmes, des divers groupements phonétiques, étant placés en tête — après les avoir répartis selon ce qu'enseignent [aussi] d'autres āgama [52]. //34-40//

243 L'imposition du *śrīcakra* doit nécessairement suivre aussitôt le sextuple *nyāsa*. C'est pourquoi on la dit maintenant :

AYANT D'ABORD AINSI FAIT LE SEXTUPLE [*NYĀSA*], IL FAUT PRATIQUER L'IMPOSITION DU *ŚRĪCAKRA*.

evaṃ ṣoḍhā purā kṛtvā śrīcakranyāsam ācaret /

« Ainsi » : de la façon qu'on vient de dire. La sextuple imposition une fois accomplie sous ses six aspects, il faut ensuite entreprendre celle du *śrīcakra*. /41//

Cette imposition du *śrīcakra* n'a jamais encore été dite à personne parce qu'elle sert à quelque chose de très important. Malgré cela, je te la dis aujourd'hui par amour [pour toi] :

ÉCOUTE, Ô CHÈRE! L'IMPOSITION DU *CAKRA* DE LA VÉNÉRABLE TRIPURASUNDARĪ //41// QUI N'A JAMAIS ÉTÉ DITE À PERSONNE, QUI PURIFIE LE CORPS ET QUI EST SUPRÊME.

śrimattripurasundaryāś cakranyāsaṃ śṛṇu priye //41//
yan na kaścid ākhyātaṃ tanuśuddhikaraṃ param /

« Ce qui fait errer sans cesse pour mendier un grain de félicité dans la hutte de *caṇḍāla* de la parole, du toucher, etc. : les sages savent que c'est la misère ».

Selon cette maxime d'un expert [53], ce qu'on nomme *śrī* : splendeur, majesté, fortune [54], c'est l'abondance, la totale plénitude, de la félicité destructrice de la misère que caractérise la contraction [55]. Telle

51. Cf. liste *śl.* 14-19, pp. 232-3.

52. Selon le NU (pp. 84-85), le *pīṭhanyāsa* se ferait avec un mantra du type : *AIṂ HRĪṂ ŚRĪṂ AṂ Kāmarūpāya namaḥ* (sur la tête), pour le premier, à *AIṂ HRĪṂ ŚRĪṂ KṢAṂ Chāyāchatrāya namaḥ* (avec *vyāpakanyāsa*), pour le dernier.

53. Ce *śloka* est attribué par Śivānanda, dans la ṚjuVi *ad* NṢA, 1.44 (p. 69), à Bhaṭṭa Gaṅgādhara Miśra, dont il cite plus loin (p. 134) quelques autres stances.

54. J'utilise ces trois termes pour tâcher de rendre les valeurs de *śrī*.

55. *saṃkoca* : contraction ou recroquevillement, cf. Dī, p. 177 (ci-dessus, p. 234, note 209).

est Tripurasundarī : elle est Tripurā [« des Trois Mondes »] parce qu'elle est la quatrième[56] [située au-delà de, ou possédant, les trois mondes]. Et elle est Belle (Sundarī). Elle est en effet le suprême
p. 244 dynamisme de la Conscience (*paracitkalā*), l'objet du suprême amour (*parapremāspadībhūtā*), car elle est le Soi présent en tous les êtres vivants. Siégeant au niveau du bonheur de la suprême non-dualité, elle fait obstacle à l'infini malheur dû aux vicissitudes du non suprême, c'est-à-dire au monde visible que caractérise la dualité. Son *cakra* est fait de tous les *tattva*, de Śiva à la terre. C'est le terrain où elle se déploie (*āvirbhāvabhūmi*). Écoute son imposition, Toi qui m'es chère ! Je te la dirai par amour, par attachement [pour Toi] qui es une avec moi en essence. Cela « n'a jamais été dit à personne » car c'est tout à fait secret. C'est-à-dire que bien que l'imposition du *śrīcakra* n'ait, à cause de l'importance de ce à quoi elle sert, jamais été dite à personne, je te la dis par amour pour Toi. « Elle purifie le corps et elle est suprême » : elle transforme le corps fait des trente-six *tattva*[57] en l'amenant jusqu'à la suprême essence, elle est donc suprême en ce qu'elle est supérieure aux autres impositions [qui n'ont pas le même effet]. //41-42//

On dit maintenant comment faire l'imposition du *śrīcakra* :

IL FAUT, EN PREMIER LIEU, EN DISANT « HOMMAGE À LA PREMIÈRE LIGNE DU CARRÉ », [EN] FAIRE UNE IMPOSITION //42// DIFFUSANTE, À DROITE, SUR LE DOS DE L'ÉPAULE, L'EXTRÉMITÉ DE LA MAIN, LA HANCHE ET LES DOIGTS DU PIED ET, À GAUCHE, SUR LES DOIGTS DU PIED, LA HANCHE, L'EXTRÉMITÉ DE LA MAIN ET LE DOS DE L'ÉPAULE, //43// AINSI QUE SUR LA BASE ET AU DOS DE LA TÊTE, Ô BELLE !

caturasrādyarekhāyai nama ity ādito nyaset //42//
dakṣāṃsapṛṣṭhapāṇyagrasphikkapādāṅgulīṣvatha /
vāmāṅghryaṅguliṣu sphikke pāṇyagre cāṃsapṛṣṭhake //43//
sacūlīmūlapṛṣṭheṣu vyāpakatvena sundari /

56. *turyaparatvāt* : les trois *pura* peuvent être les trois mondes, le *tritattva*, ou autre : toutes les triades cosmiques ou métaphysiques que la Déesse rassemble et domine, ce pourquoi elle relève d'un quatrième plan de réalité, suprême. (Sur le passage de la triade à la tétrade, cf. ci-dessus, p. 105, note 54).

57. Le corps humain n'est évidemment pas fait des 36 *tattva*, mais le corps cosmique (dont il est l'homologue), l'est. De plus, le corps de l'officiant de la *pūjā*, divinisé par les impositions et notamment par celle du *śrīcakra*, qui est le cosmos lui-même, est cosmisé et donc, à cet égard, effectivement « fait des 36 *tattva* ».

245 Il faut, en premier lieu, faire une imposition diffusante [58] sur dix emplacements, du dos de l'épaule droite au dos de la tête [58], au moyen du mantra « *caturasrādyarekhāyai namaḥ* ». Le « dos de l'épaule », c'est la face postérieure. La « base de la tête » est la partie sur le devant de la tête, le « dos » est la partie qui est derrière [60]. *sphikka* a le même sens que *sphic*, hanche. Le reste est clair. //42-44//

Les énergies à imposer sur ces emplacements sont dites :

SUR LES MÊMES DIX EMPLACEMENTS IL FAUT IMPOSER LES DIX *SIDDHI* AṆIMĀ, ETC. //44//

atraiva sthānadaśake aṇimādyā daśa nyaset //44//
siddhīḥ

Les « dix *siddhi* Aṇimā, etc. » sont : Aṇimā, Laghimā, Mahimā, Īśitā, Vaśitva, Prākāmya, Bhukti, Icchā, Prāpti, Sarvakāma [61]. //44-45//

Puis est dite l'[imposition] correspondant à (*vyāpakam*) la ligne médiane du carré :

PUIS, EN RETRAIT DE CES [EMPLACEMENTS], ON DOIT IMPOSER, COMME S'ÉTENDANT SUR LE CORPS, [LA DEUXIÈME LIGNE, AVEC LE MANTRA] « HOMMAGE À LA LIGNE MÉDIANE DU CARRÉ », Ô BELLE !

tadantaś ca tanuvyāpakatvena sundari
caturasramadhyarekhāyai nama ity api vallabhe //45//
vinyaset

246 « En retrait de ces [mêmes emplacements] » [62] : à un endroit qui soit à l'intérieur de ceux des *siddhi*, on doit faire l'imposition au moyen du

58. *vyāpakatvena* : l'expression peut surprendre. Un *vyāpakanyāsa*, en effet, est en principe un *nyāsa* général sur tout le corps ou toute une partie du corps, fait avec les deux mains (cf. YH, 2.7, ci-dessus, p. 188), ce qui ne peut être le cas ici. *vyāpakatvena* doit donc s'entendre comme désignant une imposition qui, quoique effectuée sur des points précis du corps attouchés par la main, est conçue comme se répandant entre les points attouchés de façon à reconstituer sur le corps les lignes du *śrīcakra*. D'où la traduction adoptée ci-dessus et, aux pages suivantes, la traduction de *vyāpakam* avec le locatif (ex. : *caturasramadhyarekhāyāṃ vyāpakam aha*) par : [imposition] selon, ou correspondant à, telle ou telle ligne, ou par : [imposition] s'étendant sur le corps.

59. L'imposition devrait se faire, semble-t-il, sur le sommet de la tête, vers l'avant d'abord, puis vers l'arrière. C'est ce que dit Bhāskara (Se, p. 216) : *śīrṣasyaiva purobhāgapaścadbhāgau*.

60. Le mot *sphic/sphikka* peut aussi désigner la fesse. L'interprétation de Amṛt, *urusamdhi*, est aussi celle de Bhāskara (Se, p. 216).

61. Sur ces *siddhi*, formes divinisées des pouvoirs surnaturels qui, eux, sont habituellement au nombre de huit, cf. ci-dessous, p. 340, notes.

62. *tadantaḥ* : Bhāskara (Se, p. 217) explique qu'après avoir fait le *vyāpakanyāsa* avec le mantra de la ligne intérieure légèrement en avant (= à côté), *īṣatpūrvabhāgeṣu*, des

mantra « *caturasramadhyarekhāyai namaḥ* », comme s'étendant sur le corps[63]. Voilà ce que cela signifie.

Sont ensuite dites les énergies à imposer sur la ligne médiane du carré :

AINSI QUE, SUR LES HUIT EMPLACEMENTS DE CETTE [LIGNE, LES ÉNERGIES] BRAHMĀṆĪ, ETC.

tasyāḥ sthāneṣu brahmāṇyādyās tathāṣṭasu /

« De cette [ligne] » : de la ligne médiane du carré. Sur huit emplacements, [on doit imposer] « Brahmāṇī, etc. », c'est-à-dire Brahmāṇī, Māheśvarī, Kaumarī, Vaiṣṇavī, Vārāhī, Indrāṇī, Cāmuṇḍā et Mahālakṣmī[64]. « Ainsi que » : on les imposera aussi.

[Le tantra, alors,] dit les huit emplacements de ces [déesses] :

SUR LES GROS ORTEILS DES PIEDS, SUR LE CÔTÉ DROIT, PUIS SUR L'AUTRE CÔTÉ DE LA TÊTE, //46// SUR LES GENOUX GAUCHE ET DROIT, PUIS SUR L'EXTÉRIEUR DES DEUX ÉPAULES.

pādāṅguṣṭhadvaye pārśve dakṣe mūrdhno 'nyapārśvake //46//
vāmadakṣiṇajānvoś ca bahiraṃsadvaye tathā /

C'est clair. //46-47//

p. 247 [L'imposition] correspondant à la ligne intérieure du carré est [ensuite] dite :

CE QUI EST À IMPOSER [ENCORE] DOIT L'ÊTRE [AVEC LE MANTRA] « HOMMAGE À LA LIGNE INTÉRIEURE DU CARRÉ », COMME S'ÉTENDANT SUR [LE CORPS], EN RETRAIT DES [POINTS DU] CORPS DITS PRÉCÉDEMMENT.

nyastavyāś caturasrāntyarekhāyai nama ity api //47//
vinyased vyāpakatvena pūrvoktāntaś ca vigrahe /

[L'imposition se fait] avec le mantra *caturasrāntyarekhāyai namaḥ* sur le corps, « en retrait des [endroits] dits précédemment », c'est-à-

emplacements : épaule droite, etc., il faut imposer sur les huit emplacements de cette ligne médiane les huit Yoginī, Brahmāṇī, etc. L'expression *tadantaḥ* (ou *antardeśeṣu*) revient au *śl.* 50 : l'imposition des trois lignes du *bhūpura* doit se faire sur le corps aux mêmes emplacements, mais sur des points situés, pour les 2e et 3e lignes, légèrement en retrait des précédents : plus vers le milieu du corps. On reproduit ainsi sur le corps la disposition de ces trois lignes qui, dans le *cakra*, sont juxtaposées et non pas superposées.

63. *tanuvyāpakatvena* : v. note 58 p. précédente. Il s'agit sans doute ici de se représenter la ligne du carré extérieur comme entièrement présente dans le corps de l'adepte, dans sa continuité et non comme seulement présente aux points d'imposition.

64. Ce sont les « Huit Mères », *aṣṭamātaraḥ*. Cf. YH, 3.117-124, Dī, pp. 312-315. Elles sont associées aux huit Bhairava : Asitaṅga, Ruru, etc., cf. la citation du SvS, Dī, p. 36.

dire qu'il faut faire les impositions en tant que s'étendant sur [le corps] entre des emplacements situés en retrait de ceux des [énergies] Brahmāṇī, etc., précédemment mentionnés. L'imposition [des énergies] doit être faite en association avec [celle de la ligne du carré] [65]. //47-48//

Ensuite sont dites les énergies à imposer sur cette ligne intérieure du carré :

SUR DIX POINTS DE CETTE [LIGNE] ON IMPOSERA LES DIX *MUDRĀ*. //48//

tasyāḥ sthāneṣu daśasu mudrāṇāṃ daśakaṃ nyaset //48//

« De cette [ligne] » : de la ligne interne du carré. Sur dix endroits, on doit y imposer les dix *mudrā* Saṃkṣobhiṇī, etc., accompagnées de la *mudrā* Trikhaṇḍā [68]. //48//

Leurs emplacements sont dits :

HUIT D'ENTRE ELLES DOIVENT ÊTRE IMPOSÉES SUR LES HUIT EMPLACEMENTS DE BRAHMĀṆĪ, ETC., ET LES DEUX DERNIÈRES SUR LE *DVĀDAŚĀNTA* ET SUR LE GROS ORTEIL. //49//

brahmāṇyādyaṣṭasthānāntas tāsām aṣṭau nyaset tataḥ /
śiṣṭe dve dvādaśānte ca pādāṅguṣṭhe ca vinyaset //49//

248 De ces *mudrā*, huit doivent être imposées en des endroits situés légèrement en retrait par rapport aux emplacements des [énergies] Brahmāṇī, etc. Les deux autres *mudrā* le sont sur le *dvādaśānta* et sur le gros orteil. Le *dvādaśānta* est le *maṇḍala* solaire situé au-dessous du *maṇḍala* de la lune, le *ṣoḍaśānta* [67]. C'est ce que dit le SvS :

65. *nyāsayogye* (ou *nyāsayogena*) *nyaset*, dit seulement Amṛt. Mais le sens paraît être celui que nous donnons : il faut imposer ici Brahmāṇī, etc., en disant le mantra de ces déités.

66. Ce sont des formes divinisées des dix *mudrā* que nous avons déjà vues au premier chapitre du YH, où elles étaient à la fois des aspects de l'énergie divine, des divinités et des gestes de main. Ces dix *mudrā* Sarvasaṃkṣobhiṇī, etc., sont accompagnées (*sahitāḥ*) par Trikhaṇḍā, qui a une situation un peu à part puisqu'elle précède et surtout « pénètre » (*vyāpikā*) toutes les autres : cf. Dī, p. 77, ci-dessus, p. 156, note 252.

67. Le *dvādaśānta* est un centre du corps subtil (que le SvS place dans le firmament de la Conscience — *vyomastha* — ou vide conscient) généralement considéré comme situé douze *aṅgula* au-dessus de la tête, d'où son nom. C'est habituellement le plus élevé de tous les *cakra*. La disposition ci-dessus, comme la mention d'un autre centre, plus élevé, le *ṣoḍaśānta*, est, semble-t-il, peu courante. Dans la mesure toutefois où le *dvādaśānta* est considéré comme ayant douze pétales, nombre solaire, il appelle tout naturellement un autre *cakra* qui en aurait seize, nombre lunaire et de la plénitude.

Le *ṣoḍaśānta*, qui n'est mentionné (ici Dī, p. 324) qu'incidemment, ne semble pas jouer un rôle important dans la tradition de Tripurā : le SvS est peut-être le seul texte à lui faire un sort particulier, mais pour en juger il faudrait pouvoir accéder à ce texte. Le

« Ce qu'on nomme *ṣoḍaśānta* est un *maṇḍala* lunaire qui se trouve dans le firmament de la Conscience (*vyoman*). Au-dessous de lui il y a une image du soleil (*sūryabimba*) possédant douze énergies, appelé *dvādaśānta* et qui se trouve [elle aussi] dans ce vide conscient. S'y ajoute le *bindutattva*, lotus à quatre pétales placé plus bas, l'image du soleil se trouvant à un doigt et demi au-dessus.

Selon ce que dit ce texte, le mot *dvādaśānta* désigne l'emplacement solaire situé au-dessus du front : au-dessus du *bindutattva* qui est sur le front [68]. //49//

[Maintenant] est dit le *vyāpaka*[*nyāsa*] du lotus à seize pétales :

A L'INTÉRIEUR DE CE [CARRÉ], APRÈS AVOIR IMPOSÉ [LE MANTRA] « HOMMAGE AU LOTUS À SEIZE PÉTALES »,

tadantaḥ ṣoḍaśadalapadmāya nama ity api /
vinyasya

p. 249 A l'intérieur de ces carrés, avec le mantra *ṣoḍaśadalapadmāya namaḥ*, il faut faire une imposition diffusante (*vyāpakaṃ vinyaset*) en attouchant les huit emplacements que sont le revers de l'oreille droite, etc. C'est là le sens. //50//

Les énergies à imposer sur ces pétales sont dites :

SUR CE(S) PÉTALE(S), IL FAUT IMPOSER KĀMĀKARṢIṆĪ, ET LES AUTRES [ÉNERGIES]. //50//

taddale kāmākarṣiṇyādyāś ca vinyaset //50//

[Le texte porte :] « sur ce pétale » : il faut entendre « sur ces pétales », le singulier étant utilisé parce qu'il s'agit de choses de la même espèce [69]. « Kāmākarṣiṇī et les autres » : ce sont les énergies qui attirent à elles *kāma, buddhi, ahaṃkāra, śabda, sparśa, rūpa, rasa, gandha, citta, dhairya, smṛti, nāman, bīja, ātman, amṛta* et *śarīra* [70]. C'est elles qu'il faut imposer. //50//

[Ensuite] est dit où sont placés ces pétales :

Kubjikāmata, par contre, lui reconnaît une place. La Ṣaṭsāhasrasaṃhitā, 1.49, le cite comme un *pīṭha* menant au *brahmarandhra*. Il serait également mentionné dans le Jayadrathayāmala pour le système Mata (information A. Sanderson).

Ailleurs — par ex. Svet. Up., 1.4 — *ṣoḍaśānta* désigne le corps humain, comparé à une roue à seize rayons, ou pointes.

68. On notera que le SvS place un *bindutattva*, lotus à quatre pétales, sur le front et ne met le *dvādaśānta* qu'un *aṅgula* 1/2 plus haut. Nous avons déjà rencontré ce *bindutattva*, Dī, p. 43, dans une citation aussi du SvS : il s'y agissait du *bindu* de l'*uccāra* du *bīja* placé, là aussi, au-dessus de l'*ājñācakra*. Comme le précise la Dī, pp. 42-43, ce *bindu* est un rond placé sur le front, plus haut que les sourcils.

69. *taddale jātāvekavacanam.*

70. Ces énergies se nomment en effet Kāmākarṣiṇī, Buddhyākarṣiṇī, etc., jusqu'à Śarīrākarṣiṇī. Le NṢA, 1.158-161 (pp. 126-7) en donne la liste complète. On en fait le

Les pétales sont envisagés comme étant, à droite, le revers de l'oreille, l'épaule, le coude, le dos de la main, la cuisse, le genou, la cheville, la plante du pied, //51// et, à gauche, de même, sur les huit [emplacements] symétriques, mais en commençant par la plante du pied gauche.

dalāni dakṣiṇaśrotrapṛṣṭhaṃsaṃ ca kūrparam /
karapṛṣṭhaṃ corujānugulphapādatalaṃ tathā //51//
vāmapādatalādy evaṃ etad evāṣṭakaṃ matam /

De *dalāni* à *tathā* (*śl.* 51), le sens est clair. [Pour la gauche], on doit agir « de même » : de la façon qui venait d'être dite, c'est-à-dire que ces huit pétales sont imposés en allant de la plante du pied gauche au revers de l'oreille gauche. Il y a deux fois huit emplacements, ce qui fera seize pétales. //51-52//

. 250 [Maintenant] on dit l'[imposition] correspondant au lotus à huit pétales :

Puis, sur celui-ci, après avoir fait une imposition au moyen du [mantra] « Hommage au lotus aux huit pétales ».

tadantare cāṣṭadalapadmāya nama ity api //52//
vinyasya

« Sur celui-ci » : sur le lotus à huit pétales, il faut faire une imposition diffusante avec le mantra *aṣṭadalapadmāya namaḥ*, en attouchant la tempe droite et les autres endroits [prescrits].

Ce que sont ces pétales est dit :

Sur ces pétales et sur la tempe, la clavicule, la cuisse et la cheville droites, ainsi que sur la cheville, la cuisse, la clavicule et la tempe gauches, //53//

taddaleṣveṣu dakṣaśaṅkhe ca jatruke /
ūrvantargulphagulphorujatruśaṅkhe ca vāmataḥ //53//

Les mots « tempe, clavicule », etc., désignent diverses parties du corps. Le sens s'en trouve dans les dictionnaires. //53//

[Le YH] dit quelles sont les énergies à imposer sur chacun de ces pétales :

culte dans le lotus à seize pétales, le Sarvāśāparipūrakacakra : voir YH, 3.226-29 et Dī, pp. 317-8, où elles sont mises en correspondance avec (ou sont assimilées à) seize *vāyu* et/ou seize *kalā* jouant un rôle dans l'émanation. Amṛt (*id.*, p. 318) les décrit comme cachées, manifestant seize « évolués » et « pénétrées de Conscience » (*cidanupraviṣṭaṣo-ḍaśavikāratayā guptāḥ*). Ces déesses feraient apparaître diverses fonctions mentales et corporelles en les « attirant ». La liste des facteurs sur lesquels elles sont censées agir reste toutefois assez inattendue.

ON DOIT IMPOSER LES HUIT ÉNERGIES ANAṄGAKUSUMĀ, ETC.

anaṅgakusumādyās tu śaktīr aṣṭau ca vinyaset /

« Anaṅgakusumā, etc. » : Anaṅgakusumā, Anaṅgamekhalā, Anaṅgamadanā, Anaṅgamadanāturā, Anaṅgarekhā, Anaṅgaveginī, Anaṅgāṅkuśā et Anaṅgamālinī. Le reste est facile à comprendre. //54//

p. 251 [L'imposition] correspondant au tracé du *cakra* à quatorze angles est dite [maintenant] :

AYANT FAIT UNE IMPOSITION À L'INTÉRIEUR DE CE [LOTUS] AVEC [LE MANTRA] « HOMMAGE AU *CAKRA* À QUATORZE ANGLES »,

tadantaś caturdaśāracakrāya nama ity api //54//
vinyasya

« A l'intérieur de ce [lotus] » : du lotus à huit pétales, ayant fait une imposition diffusante, en attouchant le front, etc., emplacement des quatorze angles [du *cakra*], avec le mantra *caturdaśāracakrāya namaḥ*. //54-55//

On dit les énergies à imposer sur les quatorze triangles :

IL FAUT IMPOSER SUR CES ANGLES LES QUATORZE ÉNERGIES SARVASAṂKṢOBHIṆĪ, ETC.

tasya koṇeṣu nyasecchaktīś caturdaśa /
sarvasaṃkṣobhiṇyādyās tu

« Sarvasaṃkṣobhiṇī, etc. » : Sarvasaṃkṣobhiṇī, Sarvavidrāviṇī, Sarvākarṣiṇī, Sarvāhlādinī, Sarvasaṃmohinī, Sarvastambhinī, Sarvajṛmbhiṇī, Sarvaśaṅkarī, Sarvarañjanī, Sarvonmādinī, Sarvārthasādhinī, Sarvasaṃpattipūraṇī, Sarvamantramayī, et Sarvadvandvakṣayaṃkarī. Le reste est clair. //55//

Ayant consenti à dire ce que sont ces triangles, [Bhairava] dit :

CES ANGLES, JE VAIS TE LES DIRE. //55// [ILS SONT] : SUR LE FRONT, SUR LA PARTIE DROITE [DE CELUI-CI], AU MILIEU DE LA JOUE DROITE ET DE L'ÉPAULE, AU CÔTÉ, À L'INTÉRIEUR DE LA CUISSE
p. 252 ET DE LA JAMBE [DROITS] ; PUIS SUR LA JOUE GAUCHE, ETC., Ô PĀRVATĪ ! //56// SUR LA CUISSE GAUCHE, LE CÔTÉ GAUCHE, L'ÉPAULE GAUCHE, LA JOUE GAUCHE ET LE MILIEU DU FRONT, AINSI QUE SUR L'ARRIÈRE. //57//

tasya koṇāni vacmy aham //55//
lalāṭe dakṣabhāge ca dakṣagaṇḍāṃsamadhyataḥ /
pārśvāntarūrujaṅghāntarvāmajaṅghādi pārvati //56//
vāmorau vāmapārśve ca vāmāṃse vāmagaṇḍake /
lalāṭavāmabhāge ca tathā vai pṛṣṭha ity api //57//

« Sur la partie droite » : celle du front. Il faut comprendre qu'il s'agit du milieu du front, de la joue et de l'épaule. Pour l'épaule, la cuisse et la jambe, il faut ajouter « droits ». Pour l'épaule gauche, il s'agit aussi de son milieu. « Sur l'arrière » : à l'arrière de la tête ; on mentionne en effet d'abord la gauche et le milieu du front, celui-ci étant sur le devant de la tête. //57//

[Le Dieu] dit l'[imposition] correspondant au *cakra* extérieur à dix pointes :

PUIS IL FAUT ÉGALEMENT [FAIRE L'IMPOSITION AVEC LE MANTRA] : « HOMMAGE AU *CAKRA* À DIX ANGLES », Ô PĀRVATĪ !

tato daśāracakrāya nama ity api pārvati /

« Puis » : aussitôt après l'imposition du *cakra* à quatorze angles, ayant attouché avec le mantra *daśāracakrāya namaḥ* les dix angles que sont l'œil droit, etc., on doit faire l'imposition diffusante. Au mot « également » (*api*), il faut ajouter : « faire l'imposition ».

253 Les dix angles du *cakra* sont dits :

LES ANGLES DE CE [*CAKRA* SE TROUVENT] SUR L'ŒIL DROIT, À LA RACINE DU NEZ ET SUR L'ŒIL [GAUCHE], //58// SUR LES ANGLES NORD-EST ET NORD-OUEST DU TRONC, LES GENOUX ET L'ANUS, AINSI QUE SUR LES ANGLES NOMMÉS *NAIRṚTI* ET *VAHNI* DU TRONC.

tasya koṇāni dakṣākṣināsikāmūlanetrake //58//
kukṣīśavāyukoṇeṣu jānudvayagudeṣu ca /
kukṣinairṛtivahnyākhyakoṇeṣveṣu

« De ce » : du *cakra* à dix angles. Ces dix triangles se trouvent sur les emplacements que sont l'œil droit, etc., c'est-à-dire qu'il faut se les [y] représenter mentalement (*bhāvanīyāni*) : la phrase doit être ainsi complétée. « Sur les angles nord-est et nord-ouest du tronc » : le mot « angle » est au pluriel pour des raisons de métrique bien qu'il ne s'agisse que de deux angles. Le mot « tronc »[71] est pris ici comme désignant la partie du corps allant des bras aux cuisses. Ainsi, la portion supérieure du tronc sera considérée comme à l'est et l'inférieure à l'ouest. Les deux côtés, droit et gauche, seront alors respectivement au sud et au nord. Les mots « angles » désignent dans ce cas-là [là où commencent] les bras et les cuisses. Ainsi, la racine du bras gauche sera dans l'angle nord-est (*īśa*), l'aine gauche sera celui du nord-ouest (*vāyu*), l'aine droite sera celui du sud-ouest (*nirṛti*) et la

71. *kukṣi* désigne en effet plutôt le ventre, la cavité abdominale, que tout le tronc, or c'est effectivement de tout le tronc, des aisselles à l'aine, qu'il s'agit ici, comme l'explique Amṛt.

racine du bras droit l'angle sud-est (*agni*). Le reste est facile à comprendre. //58-59//

[Le tantra] dit ensuite les énergies à imposer sur les dix triangles :

p. 254 IL FAUT IMPOSER ENSUITE //59// LES DIX ÉNERGIES SARVASIDDHIPRADĀ, ETC., Ô CHÈRE !

nyaset punaḥ //59//
sarvasiddhipradādīnāṃ śaktīnāṃ daśakaṃ priye /

« Sarvasiddhipradā, etc. » : ce sont Sarvasiddhipradā, Sarvasaṃpatpradā, Sarvapriyaṃkarī, Sarvamaṅgalakāriṇī, Sarvakāmapradā, Sarvaduḥkhavimocanī, Sarvamṛtyupraśamanī, Sarvavighnanivāriṇī, Sarvāṅgasundarī et Sarvasaubhāgyadāyinī. Le reste est clair. //59-60//

[Ensuite, le Dieu] dit [l'imposition] correspondant au *cakra* intérieur à dix angles :

ET, DANS CELUI-LÀ, AYANT FAIT L'IMPOSITION AVEC [LE MANTRA] « HOMMAGE AU PREMIER *CAKRA* À DIX ANGLES »

tadantaś ca daśārādicakrāya nama ity api //60//
vinyasya

« Dans celui-là » : dans le [*cakra*] extérieur à dix angles. Il faut faire l'imposition diffusante avec le mantra *antardaśāracakrāya namaḥ*, en en attouchant les dix angles que sont la narine droite, etc. //60-61//

[Bhairava] dit quelles sont les énergies à imposer dans les dix angles :

IL FAUT IMPOSER SUR LES ANGLES SARVAJÑĀ, ETC.

tasya koṇeṣu sarvajñādyāś ca vinyaset /

« Sarvajñā, etc. » : Sarvajñā, Sarvaśakti, Sarvaiśvaryapradā, Sarvajñānamayī, Sarvavyādhivināśinī, Sarvādhārasvarūpā, Sarvapāpaharā, Sarvānandamayī, Sarvarakṣāsvarūpiṇī et Sarvepsitaphalapradā. Le reste est clair. //61//

p. 255 On dit quels sont les angles de ce [*cakra*] :

LA NARINE DROITE, LE COIN DE LA BOUCHE, LE SEIN, LE TESTICULE [DROITS], LE FREIN DU PRÉPUCE, PUIS LE TESTICULE GAUCHE, LE SEIN, LE COIN DE LA BOUCHE ET LA NARINE [GAUCHES], ET LE BOUT DU NEZ, TELS SONT, SACHE-LE, LES DIX ANGLES. //62//

dakṣanāsā sṛkkiṇī ca stanaṃ vṛṣaṇam eva ca //61//
sīvanī vāmamuṣkaṃ ca stanaṃ sṛkkiṇināsike /
nāsāgraṃ caiva vijñeyaṃ koṇānāṃ daśakaṃ tathā //62//

C'est clair. //61-62//

L'[imposition] diffusante du *cakra* à huit angles est dite :

AYANT IMPOSÉ À L'INTÉRIEUR DE CELUI-LÀ [LE MANTRA] « HOMMAGE AU *CAKRA* ORIGINEL À HUIT ANGLES »,

tadantar aṣṭaskoṇādicakrāya nama ity api /
vinyasya

« A l'intérieur de celui-là » : à l'intérieur du *cakra* à dix angles. Il faut faire l'imposition diffusante avec le mantra *aṣṭakoṇādicrakrāya namaḥ* en attouchant les huit angles que sont le menton, etc. Le caractère originel (*āditvam*) du *cakra* à huit angles tient à ce que c'est à partir de lui que les autres *cakra* sont produits[72]. //63//

Les énergies à imposer sur les huit angles sont dites :

ON IMPOSERA SUR SES ANGLES LES HUIT [ÉNERGIES] VAŚINĪ, ETC. //63//

tasya koṇeṣu vaśinyādyaṣṭakaṃ nyaset //63//

« De ce [*cakra*] » : du *cakra* à huit angles. Les huit énergies « Vaśinī, etc. » sont : Vaśinī, Kāmeśvarī, Modinī, Vimalā, Aruṇā, Jayinī, Sarveśvarī et Kaulinī. //63//

256 [Le tantra] dit quels sont les huit angles de ce [*cakra*] :

LE MENTON, LA GORGE, LE CŒUR ET LE NOMBRIL SONT CONSIDÉRÉS COMME FORMANT LE QUADRUPLE CÔTÉ DROIT [DE CE *CAKRA*], ET LE *MAṆIPŪRA*, ETC., //64// COMME EN ÉTANT LA TÉTRADE DES CÔTÉS DE GAUCHE, L'ENSEMBLE FORMANT LE [*CAKRA*] À HUIT ANGLES.

cibukaṃ kaṇṭhahṛdayanābhīnāṃ caiva dakṣiṇam /
jñeyaṃ pārśvacatuṣkaṃ ca maṇipūrādi vāmakam //64//
catuṣṭayaṃ ca pārśvānāṃ etat koṇāṣṭakaṃ punaḥ /

Le menton, etc., forment le quadruple côté droit [du *cakra*]. « Le *maṇipūra*, etc., » : le *maṇipūra* a pour emplacement le nombril. Ainsi, le nombril, le cœur, la gorge et le menton sont [considérés comme formant aussi] la quadruple portion gauche [de ce *cakra*], qui a ainsi huit angles. /64-65//

[Bhairava] dit maintenant l'imposition des armes (*āyudha*) et des déités entourant [la Déesse] :

72. Cf. YH, 1.12-13, Dī, p. 22 (*supra*, p. 112, note 76) et p. 92, YH, 1.77, Dī, p. 94. La position centrale du *cakra* à huit angles, qui recèle en lui le triangle central et le *bindu*, est soulignée ici par le fait qu'il est imposé sur quatre points placés dans l'axe du corps.

ON DOIT IMPOSER À L'EXTÉRIEUR, DANS LES QUATRE DIRECTIONS [AUTOUR] DU TRIANGLE QUI EST DANS LE CŒUR, //65// L'ARC ET LES FLÈCHES, LE LIEN ET LE CROC.

hṛdayasthatrikoṇasya caturdikṣu bahir nyaset //65//
śaracāpau pāśasṛṇī

On dit [de ce *cakra*] qu'il est dans le cœur, car c'est là, dans la poitrine, qu'il se trouve. Ce qui, de forme triangulaire, est logé dans la poitrine entre les pectoraux est ce qu'on nomme « triangle situé dans le cœur ». A l'extérieur de celui-ci, dans les quatre directions : l'est, etc., on doit imposer l'arc et les flèches, le lien et le croc, c'est-à-dire les quatre *āyudha* de Kāmeśvarī et Kāmeśvara. L'arc et les flèches, lien et croc, se dédoublant chacun en masculin et féminin [73], [les armes] sont au nombre de huit. Cela sera dit ici même :

p. 257 « On doit imposer les flèches sur l'œil, les deux arcs sur les sourcils, sur l'oreille les deux liens et les deux crocs au bout du nez, à droite et à gauche » (YH, 3.70-71, p. 260). //65-66//

[Le tantra] dit ensuite l'imposition diffusante du triangle :

PUIS, AYANT FAIT L'IMPOSITION [AVEC LE MANTRA] « HOMMAGE AU TRIANGLE »,

trikoṇāya namas tathā /
vinyasya

« Avec [le mantra] *trikoṇāya namaḥ* », il faut faire l'imposition diffusante [du triangle] en en attouchant les trois lignes.

Sont dites les déesses à imposer sur le triangle :

ON IMPOSERA SUR LES ANGLES DE CELUI-CI, DEVANT, À DROITE ET À GAUCHE, //66// LES DÉESSES KĀMEŚVARĪ, ETC., ET, EN LEUR MILIEU, LA DÉESSE.

tasya koṇeṣu agradakṣottareṣu [74] *ca //66//*
kāmeśvaryādidevīnāṃ madhye devīṃ ca vinyaset /

« De celui-ci » : du triangle. [Sur les angles de] devant, de droite et de gauche, [il faut imposer] Kāmeśvarī, Vajreśvarī et Bhagamālinī [75] et

73. Cf. YH, 1,54, Dī, pp. 69-70.

74. Comme le fait Amṛt (Dī, 1.11, p. 257), il faut plutôt lire ...*dakṣottareṣu* que *dakṣāntareṣu*, qui est toutefois possible et qui amènerait à traduire : « sur les angles droit et gauche, ainsi qu'à l'intérieur de ce [triangle], la Déesse [placée] entre les déesses Kāmeśvarī, etc. » : l'opération décrite reste dans les deux cas la même.

75. Cf. Dī, p. 73 ; ci-dessus, p. 153, note 238.

au milieu de ces déesses, c'est la Déesse qu'il faut placer. « Au milieu », c'est-à-dire sur le *baindava*[*cakra*, au centre du] *śrīcakra*. Cela veut dire qu'il faut imposer [là] la Déesse Tripurasundarī, fusion parfaite de la lumière et de la prise de conscience (*prakāśavimarśasāmarasyarūpām*). //66-68//

258 [Le tantra] conclut [l'exposé de] l'imposition du *śrīcakra* :

AINSI T'AI-JE DIT, Ô DÉESSE ! L'IMPOSITION, PROCÉDURE TOUT Á FAIT SECRÈTE. //67//

evaṃ mayodito devi nyāso guhyatamakramaḥ //67//

C'est clair.

Il dit donc qu'il faut que Toi aussi tu gardes cachée cette sorte d'imposition :

TOI-MÊME, QUE CÉLÈBRENT LES HÉROS, TU DOIS L'ACCOMPLIR DANS LE PLUS GRAND MYSTÈRE.

etad guhyatamaṃ kāryaṃ tvayā vai vīravandite /

C'est clair.

Mais alors ne faut-il la dire à personne ? — [Le Dieu] répond :

ON DOIT LA CONFIER À CEUX QUI SUIVENT LA RÈGLE.

samayasthāya dātavyam

« A ceux qui suivent la règle » : il faut la confier à ceux qui sont attachés aux pratiques de la règle du Kula [76] : à eux seuls, et non pas à ceux qui suivent des pratiques d'êtres enchaînés (*paśusamayācāraniṣṭha*).

Mais, parmi ceux attachés aux pratiques de la voie *kaula*, peut-on la confier à tous ? — Non. Il est donc dit :

JAMAIS À QUICONQUE N'EST PAS DISCIPLE. //68//

nāśiṣyāya kadācana //68//

On ne peut pas la communiquer à ceux qui ne sont pas disciples, même s'ils suivent la règle [*kaula*]. //68//

259 Moi-même, je ne l'ai fait connaître à personne d'autre que Toi :

CELA QUI EST PLUS CACHÉ QUE TOUT CE QU'ON CACHE, JE TE L'AI RÉVÉLÉ EN CE JOUR.

guptād guptataraṃ caitat tavā 'dya prakaṭīkṛtam /

76. *kaulikasamayācāraniṣṭha* : cf. YH, 2, 78, Dī, pp. 209-210 ; ci-dessus, pp. 256-57, note 299.

Ce qui est plus caché que tout ce qu'on cache est plus secret que tous les secrets. Tout cela, je te l'ai révélé parce que tu es ma bien-aimée, ta nature étant celle de la conscience active qui est une portion de moi-même [77]. Ce qui revient à dire que cela n'est révélé à personne d'autre [que Toi]. //69//

[Le Dieu] dit une autre façon de faire cette même imposition :

APRÈS CELA, IL FAUT FAIRE L'IMPOSITION EN COMMENÇANT PAR LA DÉESSE ORIGINELLE POUR FINIR PAR AṆIMĀ. //69//

mūladevyādikaṃ nyāsam aṇimāntaṃ punar nyaset //69//

Après avoir d'abord décrit l'imposition des cercles de divinités (*āvaraṇadevatā*) du *śrīcakra* en allant d'Aṇimā à la Déesse originelle [78], [le tantra dit] ensuite qu'il faut faire l'imposition des divinités présentes dans le *śrīcakra* en allant de la Déesse originelle à Aṇimā [79]. //69/

[Le tantra] dit comment faire l'imposition de la *mūladevī*, etc. :

SUR LE TRIANGLE DE LA TÊTE, IL FAUT IMPOSER, À PARTIR DE L'EST, [LES DÉESSES] KĀMEŚVARĪ, ETC.

śirastrikoṇe pūrvādi kāmeśvaryādikā nyaset /

p. 260 Comme on vient de dire qu'il faut imposer les *āvaraṇadevatā* du *śrīcakra* « en commençant par la Déesse originelle et en finissant par Aṇimā », on sait que la première imposition à faire, des divinités du *śrīcakra*, est celle de la *mūladevī* au centre du triangle de la tête. Ensuite, « sur le triangle de la tête » [80], — car il y a, au milieu du crâne, un emplacement de forme triangulaire : celui qui se voit, très fragile encore, chez les petits enfants —, « à partir de l'est » c'est-à-

77. *madaṃśabhūtavimarśātmaka* : on a déjà vu au début de la Dī (p. 4) Amṛt décrire Bhairava et la Déesse comme étant respectivement la partie de lumière et celle de conscience active de la divinité. Plus loin, p. 244, Amṛt dit à peu près la même chose : Śiva parle à la Déesse par amour et attachement pour elle qui lui est unie en essence (*madekarasya*).

78. *mūladevī* : la Déesse originelle, première ou fondamentale ; celle qui est à la racine (*mūla*) de tout : Mahātripurasundarī.

79. Il y a donc ici une fois de plus un double mouvement faisant parcourir le *śrīcakra* et/ou le cosmos successivement dans le sens de la manifestation, puis de la résorption.

80. Ce triangle est également décrit par Bhāskara (Se, p. 229) comme la fontanelle : une dépression triangulaire visible chez le petit enfant. Il s'agit ici de se représenter, au sommet de la tête, un emplacement triangulaire situé un peu comme la fontanelle des nourrissons où l'on imposerait la *mūladevī* entourée de ses trois premières *āvaraṇadevatā*.

dire sur les angles sud, puis nord — donc droit, puis gauche — de ce triangle, il faut imposer « Kāmeśvarī, etc. », « etc. » désignant Vajreśvarī et Bhagamālinī. C'est-à-dire que, sur les angles antérieur, droit et gauche, du triangle de la tête, il faut imposer Kāmeśvarī, Vajreśvarī et Bhagamālinī. //70//

[Puis est] dite l'imposition des *āvaraṇa*[*devatā*] que sont les armes (*āyudhāvaraṇanyāsam*) :

IL FAUT IMPOSER LES FLÈCHES SUR L'ŒIL, LES DEUX ARCS SUR LES SOURCILS, SUR L'OREILLE LES LIENS, ET LES CROCS //70// SUR LE BOUT DU NEZ, À DROITE ET À GAUCHE.

bāṇān netre bhruvoś cāpau karṇe pāśadvayaṃ nyaset //70//
sṛṇidvayaṃ ca nāsāgre dakṣiṇāgraṃ tu vinyaset /

Les flèches : celles de Kāmeśvara et Kāmeśvarī. « Sur l'œil » : sur les deux yeux. Les deux arcs : sur les sourcils. Les deux liens : « sur l'oreille », c'est-à-dire sur les deux oreilles. Les deux crocs, à droite et à gauche, au bout du nez. Il s'agit chaque fois de deux emplacements, à droite et à gauche, même si le mot qui les désigne est au singulier. Sur tous ces endroits, il faut imposer à droite les armes de Kāmeśvara et à gauche celles de Kāmeśvarī. //70-71//

261 [Le tantra] dit l'imposition des *āvaraṇa*[*devatā*] Vaśinī, etc. :

EN SUIVANT UN ROSAIRE [PLACÉ AU CONTACT] DE LA TÊTE, IL FAUT IMPOSER LES HUIT *VĀGDEVATĀ*. //71//

muṇḍamālākrameṇaiva[81] *nyased vāgdevatāṣṭakam* //71//

muṇḍa veut dire tête (*śiras*). « En suivant un rosaire [placé au contact] de la tête » : le long de cette guirlande de tête, dans les huit directions : tout autour, il faut imposer les huit déités de la parole (*vāgdevatā*) : les déesses Vaśinī, etc., présidant aux huit groupements de phonèmes en *vaikharī*.[82] //71//

81. Je ne suis pas ici l'édition de V. D., qui lit *muṇḍamūla*, lecture qui est celle, apparemment, de la plupart des mss qu'il a consultés, alors que la forme *muṇḍamālā* (qui est celle de sept mss cités en note, p. 261) me paraît préférable quant au sens. C'est en outre ce que lisait Bhāskara (Se, p. 230), qui explique qu'ayant placé un rosaire de *rudrākṣa* ou autre sur la tête, l'imposition se fait sur huit points où ce rosaire (*mālā*) touche la tête. Cette lecture, et l'explication qui en est donnée, me semblent, tout compte fait, plus satisfaisantes que la formulation *muṇḍamūla*, car on ne voit pas bien ce que serait la « base de la tête » suivant laquelle on devrait faire une imposition sur huit points. Il se peut, évidemment, que je me trompe.

82. Les Huit Mères (*mātāṣṭaka* ou *aṣṭamātaraḥ*) : Mahālakṣmī (ou Brahmī), etc., sont parfois associées aux huit *varga* des phonèmes (ainsi SvT, 1.34-36). L'association de Vaśinī, etc., avec les huit *varga* se trouve dans le NṢA, 1.77-80 (pp. 89-90) : Amṛt cite ce passage Dī, p. 344. Vaśinī, etc. forment aussi le groupe des « Yoginī accomplies »

Mais pourquoi l'imposition des portions subtiles [de l'énergie phonique], d'*ardhacandra* à *unmanā*, situées au-dessus du *baindava-cakra*[83], n'est-elle pas mentionnée? — [Le tantra] dit donc :

LE *CAKRA* DU *BINDU* ET LES AUTRES SONT [SEULS] À IMPOSER, Ô BELLE!

baindavādīni cakrāṇi nyastavyāni varānane /

Il faut faire l'imposition des neuf *cakra* de celui du *bindu* au carré extérieur, car ils sont « grossiers » (*sthūlatvāt*). On ne peut en effet que se représenter par la concentration mentale créatrice (*bhāvanīya*) tout ce qui va d'*ardhacandra* à *unmanā*, or c'est une imposition « grossière » qui est exposée ici. Il ne peut donc y être question que des [*cakra*] « grossiers ».

[Le tantra] dit l'imposition des *āvaraṇa*[*devatā*] Sarvajñā, etc. :

AU COIN INTERNE ET EXTERNE DE L'ŒIL, PUIS DEVANT ET EN
p. 262 ARRIÈRE DE L'OREILLE //72// ET EN AVANT DE LA MÈCHE, IL FAUT IMPOSER LA MOITIÉ, LA MOITIÉ RESTANTE L'ÉTANT SUR LA MÈCHE, DERRIÈRE L'OREILLE, DEVANT L'OREILLE, AU COIN EXTERNE DE L'ŒIL ET À SON COIN INTERNE.

netramūle tvapāṅge ca karṇapūrvottare punaḥ //72//
cūḍādike 'rdhanimne 'rdhaṃ śeṣārdhaṃ karṇapṛṣṭhake /
karṇapūrve tvapāṅge ca tasya mūle ca vinyaset //73//

« En arrière de l'oreille » : la partie arrière de l'oreille. « En avant de la mèche » : ce qui est en avant de la mèche, c'est le front. Il faut faire l'imposition suivante à mi-distance derrière l'oreille, telle est la tradition. L'emplacement derrière l'oreille est le creux qui est derrière celle-ci. Qu'est-ce à dire? — Qu'il faut imposer la moitié des dix [déités] Sarvajñā, etc., au-devant de la mèche, aux coins interne et externe de l'œil et devant et derrière l'oreille. Puis, il faut imposer l'autre moitié de ces mêmes [*devatā*] sur l'autre creux derrière l'oreille et devant, sur les coins interne et externe des yeux [et sur le front]. Mais Sarvajñā, etc., ne sont pas nommément citées : comment peut-on dire que c'est elles qu'il faut imposer? — Cela est dit puisqu'on a

(*siddhayoginī*) que nous verrons plus loin, dans le Sarvarogaharacakra : YH, 3.154 et Dī, pp. 304-5.

83. Nous avons vu en effet au premier chapitre (*śl.* 25 sq.) qu'après avoir décrit les neuf parties du *śrīcakra*, le YH poursuit par une *bhāvanā* des *kalā* phoniques, d'*ardhacandra* à *unmanā* (cf. *supra*, pp. 123 sq. et introd., p. 62). On pourrait donc imaginer qu'ici l'imposition « grossière » des *cakra* sur le corps physique du *sādhaka* se poursuive par une imposition « subtile » de ces *kalā* sur les *cakra* du corps subtil : c'est le sens de l'objection formulée par Amṛt et à quoi il répond en soulignant, avec le YH, le caractère « grossier » de l'opération en cours.

dit plus haut [84] qu'il fallait imposer Vaśinī, etc., alors que sur le *cakra* suivant on doit imposer Sarvasiddhi, etc. Sur ce *cakra*-ci, donc, situé entre les deux autres, c'est bien Sarvajñā, etc., qu'il faut imposer. //72-73//

[Le tantra] dit l'impsition des *āvaraṇa*[*devatā*] Sarvasiddhi[pradā], etc. :

> IL FAUT [ENSUITE] IMPOSER SUR LE COU, EN ALLANT DE GAUCHE À DROITE, [LES ÉNERGIES] SARVASIDDHI[PRADĀ], ETC. [85],
>
> *sarvasiddhyādikaṃ kaṇṭhe prādakṣiṇyena vinyaset* /

263 C'est facile à comprendre. //74//

[Le tantra] dit l'imposition du cercle des divinités Sarvasaṃkṣobhiṇī, etc. :

> PUIS, SUR LE CŒUR, COMME PRÉCÉDEMMENT, LES ÉNERGIES QUI SE TROUVENT DANS LE [*CAKRA*] À QUATORZE POINTES. //74//
>
> *hṛdaye manukoṇasthāḥ śaktayo 'pi ca pūrvavat* //74//

« Sur le cœur » : sur la poitrine. « Comme précédemment » : en allant de gauche à droite (*prādakṣiṇyena*). Les énergies présentes dans le [*cakra*] à quatorze pointes sont Sarvasaṃkṣobhiṇī, etc. [86]. La phrase doit être complétée par : sont à imposer. //74//

[Voici maintenant] l'imposition de l'*āvaraṇa* d'Anaṅgakusumā, etc. :

> LE LOTUS À HUIT PÉTALES SE TROUVE SUR LE NOMBRIL, L'IMPOSITION DOIT TOUTEFOIS ÊTRE FAITE SUR LA COLONNE VERTÉBRALE SUR LE CÔTÉ GAUCHE ET, SUR L'AUTRE CÔTÉ, SUR L'ABDOMEN, CECI POUR LE PREMIER GROUPE DE QUATRE. //75// L'AUTRE GROUPE DE QUATRE DOIT ÊTRE IMPOSÉ ENTRE LA COLONNE VERTÉBRALE ET LA GAUCHE, ETC.
>
> *nābhāvaṣṭadalaṃ tat tu vaṃśe vāme ca pārśvake* /
> *udare savyapārśve ca nyased ādicatuṣṭayam* //75//
> *vaṃśavāmāntarālādi nyased anyaccatuṣṭayam* /

« Sur le nombril » : à l'endroit du nombril, [se trouve] le lotus à huit pétales. « Cela, toutefois » : [ces mots] visent les huit [énergies] Anaṅgakusumā, etc., précédemment citées [87]. Les quatre premières de

84. Le *śl.* 71 lui-même mentionne seulement les huit *vāgdevatā*. C'est Amṛt, Dī, p. 261, qui précise qu'il s'agit de Vaśinī, etc.

85. La liste de ces dix *devatā*, présentes dans le *cakra* à dix triangles externe, a été donnée plus haut, Dī, p. 254.

86. Liste : Dī, p. 251.

87. Dī, p. 250.

celles-ci sont Anaṅgakusumā, Anaṅgamekhalā, Anaṅgamadanā et Anaṅgamadanāturāṇā. La colonne vertébrale, c'est l'épine dorsale. « Sur l'autre côté » : du côté droit. « Entre la colonne vertébrale et la
p. 264 gauche, etc. » veut dire : entre le côté gauche et le devant du corps, entre le devant et le côté droit et entre le côté droit et la colonne vertébrale. Les quatre autres [énergies] sont : Anaṅgarekhā, Anaṅgaveginī, Anaṅgāṅkuśā et Anaṅgamālinī. Il faut comprendre qu'en prenant comme point central l'endroit du nombril, on doit imposer les quatre Anaṅgakusumā, etc., de l'ouest au sud, puis le quatuor d'Anaṅgarekhā, etc., du nord-ouest au sud-ouest. //75-76//

L'imposition de l'*āvaraṇa* de Kāmākarṣiṇī est [ensuite] dite :

> Sur le *svādhiṣṭhāna* il faut imposer, en commençant par l'est [devant] soi et en finissant par le sud, //76// [les énergies] par groupes de quatre, successivement, dans les quatre directions de l'espace.
>
> *svādhiṣṭhāne nyaset svasya pūrvād dakṣāvasānakam //76//*
> *catasras tu catasras tu caturdikṣu kramān nyaset /*

« Sur le *svādhiṣṭhāna* » : là où se trouve le lotus du *svādhiṣṭhāna* [88]. « En commençant par l'est [devant] soi » [89] » : c'est-à-dire en commençant par l'est, autrement dit devant [l'adepte] et en se terminant par le sud : dans la direction du sud (c'est-à-dire à sa droite). Il faut ainsi imposer successivement les énergies Kāmākarṣiṇī, etc. [90], quatre par quatre, dans chacune des quatre directions de l'espace. Mais comment savoir s'il s'agit bien de Kāmākarṣiṇī, etc. ? — A cette question, il faut répondre : les énergies du *cakra* précédent et celles du suivant ayant été nommément désignées, celles de ce *cakra*-ci, situé entre les deux autres, se trouvent implicitement indiquées. //76-77//

p. 265 [Le tantra] dit l'imposition de l'*āvaraṇa* des *mudrāśakti* Sarvasaṃkṣobhiṇī, etc. :

88. S'agissant d'un *nyāsa* « externe », le corps est attouché sur le ventre au niveau où « intérieurement » se trouve le *svādhiṣṭhāna* du corps subtil. Le *nyāsa* ne se fait pas sur ce *cakra* intérieur, par méditation visualisante (*bhāvanā*), mais extérieurement, sur le corps. Amṛt précise justement, p. 265, à propos du *mūlādhāra*, ce caractère « externe » de l'imposition en cours.

89. *svasya pūrvāt* : on pourrait traduire : « en commençant par sa face antérieure », ou « devant lui » : le *sādhaka*, se tenant tourné vers l'est, a donc le sud (*dakṣiṇa*) à sa droite et le nord à sa gauche. L'imposition se fait donc en quelque sorte « à contresens ». On notera l'emploi de la terminologie des points cardinaux (et intermédiaires) pour désigner des parties du corps : l'adepte vit sa pratique au sein d'un cosmos orienté, aux dimensions duquel il participe corporellement.

90. Sur ces seize énergies cf. plus haut, Dī, p. 249.

LE MEILLEUR DES *SĀDHAKA* DOIT IMPOSER LES DIX *MUDRĀ* SUR LE *MŪLĀDHĀRA*, //77//

mūlādhāre nyasen mudrādaśakaṃ sādhakottamaḥ //77//

« Sur le *mūlādhāra* » : sur la région du corps correspondant au *mūlādhāra*. Le reste est facile à comprendre. //77//

Mais les dix *mudrā* ne devraient-elles pas être imposées sur le *mūlādhāra* par la méditation (*dhyānena*) ? — Pour écarter tout doute sur ce point, [le tantra] dit :

DE NOUVEAU SUR LA COLONNE VERTÉBRALE, À DROITE ET À GAUCHE ET DANS L'INTERVALLE, EN HAUT ET EN BAS, LES DIX *MUDRĀ*.

punar vaṃśe ca savye ca vāme caivāntarālake /
ūrdhvādho daśamudrāś ca

Par l'expression « de nouveau » (*punar*) [le tantra] se réfère aux emplacements du *nyāsa* du lotus à huit pétales [que visaient les mots] « Le lotus à huit pétales est sur le nombril, cela doit toutefois » (*śl.* 75). [Ainsi, comme dans le cas précédent, l'imposition doit se faire] sur la colonne vertébrale, le flanc gauche et celui de droite, [le texte] disant « et » parce qu'il s'agit des deux côtés, gauche et droit[91]. « A gauche et dans l'intervalle » : entre la colonne vertébrale et le flanc gauche — le mot « et » visant ici les [autres] espaces intermédiaires. Qu'est-ce à dire ? — Qu'il faut imposer les dix *mudrā* sur la colonne vertébrale, etc., puis sur les côtés, dans les directions intermédiaires du nord-ouest, etc., ainsi qu'en haut et en bas. Mais quels sont exactement les deux endroits désignés par les mots « en haut et en bas » ? — La réponse est : « en haut et en bas » ne désignent pas des emplacements intérieurs en haut et en bas. Il faut, pour comprendre où est ce double emplacement des *mudrā* restantes, se référer à ce que nous avons dit dans la Tattvavimarśinī[92] à propos du culte des Lokapāla, à savoir :

266 « Un autre emplacement se trouve entre les deux directions d'Indra et d'Īśāna. Un autre encore est décrit comme situé entre les directions de Nirṛti et de l'Océan »[93]. //78//

91. Ou nord et sud : on a ainsi les quatre points cardinaux (cf. note 89 ci-dessus).

92. On ne connaît guère cette œuvre, que V. D. considère comme due à Amṛt, que par des citations. Un ms en existerait toutefois à Trivandrum (V. V. DVIVEDI, *Tantrayātrā*, pp. 77-78).

93. C'est-à-dire entre l'est et le nord-est et entre le sud-ouest et l'ouest, donc devant et à gauche, et derrière à droite, plutôt qu' « en haut et en bas », formule employée seulement, sans doute, en raison de la disposition symbolique des dix directions du cosmos — qui inclut le zénith et le nadir — que suit ici le YH.

[Ensuite] est dite l'imposition des *āvaraṇa*[*devatā*] Brahmāṇī, etc. :

ENSUITE, LES [EMPLACEMENTS] DU HAUT ET DU BAS ÉTANT EXCLUS, //78// [ON IMPOSERA] LES HUIT BRAHMĀṆĪ, etc., sur la jambe droite,

ūrdhvādhovarjitaṃ punaḥ //78//
brahmāṇyādyaṣṭakaṃ dakṣajaṅghāyām

Il faut ajouter les mots : « on imposera ». Le reste est facile. //78-79//

L'imposition doit donc se faire sur la jambe droite. [Le tantra] dit donc quels sont ces points :

CELLES-CI L'ÉTANT COMME PRÉCÉDEMMENT.

tās tu pūrvavat /

« Celles-ci » : Brahmāṇī, etc. « Comme précédemment » : sur les emplacements qu'on a dits (*śl.* 78) : « La colonne vertébrale, à droite, etc. ». Ici toutefois « colonne vertébrale » désigne la partie arrière [de
p. 267 la jambe. L'imposition se fait ainsi] sur les quatre faces, ouest, etc., (i.e. le dos, etc.) de la jambe droite, ainsi que dans les directions intermédiaires : nord-ouest, etc.[94]. Ainsi doivent être imposées [les Yoginī] Brahmāṇī, etc. //79//

[Vient enfin] l'imposition de l'*āvaraṇa* d'Aṇimā, etc.[95].

[PUIS,] EN COMMENÇANT PAR LA JAMBE GAUCHE, //79// IL FAUT IMPOSER À PARTIR DE LA GAUCHE, HUIT SIDDHI SUR LES MÊMES [EMPLACEMENTS] ET DEUX AUTRES SUR LA PLANTE DU PIED.

vāmajaṅghāṃ samārabhya vāmādikramato 'pi ca //79//
siddhyaṣṭakaṃ nyaset teṣu dvayaṃ pādatale nyaset /

« En commençant par la jambe gauche » : en commençant par la partie ouest (= le dos) de la jambe gauche. Puis, « à partir de la gauche » : en partant de l'emplacement intermédiaire qui se trouve à gauche. « Sur les mêmes » emplacements, qu'on vient de dire, il faut imposer les huit [premières] Siddhi : Aṇimā, etc. Les deux dernières étant imposées « sur la plante du pied », c'est-à-dire sur celle des deux pieds. //79-80//

Concluant en montrant l'excellence de l'imposition qui vient d'être décrite, [le tantra] précise ce qui en est laissé dans l'esprit[96] et qui en est le fruit :

94. C'est-à-dire en tournant autour de la jambe à partir du dos de celle-ci.
95. Cf. Dī, p. 245, ci-dessus, p. 285, note 61, et Dī, p. 311, ci-dessous, p. 338, note.
96. *vāsanā* : il s'agit en l'occurrence de la trace laissée par la pratique du *nyāsa* dans l'esprit de l'adepte, de ce que cela lui a fait comprendre et donc du fruit de cette pratique. Cf. *supra*, p. 112, note 77.

L'IMPOSITION SE RÉPAND À PARTIR DE SA CAUSE, COMME ON DIT D'UNE LAMPE [QU'ELLE S'ALLUME] À UNE [AUTRE] LAMPE. //80// [AUSSI,] CELUI QUI A AINSI ACCOMPLI L'IMPOSITION, Ô MAÎTRESSE DES DIEUX! DOIT-IL SE CONSIDÉRER COMME NON DISTINCT DU SOI.

kāraṇāt prasṛtaṃ nyāsaṃ dīpād dīpam ivoditam //80//
evaṃ vinyasya deveśi svābhedena vicintayet /

268 « De sa cause » : de la fusion totale de la lumière et de l'acte de conscience (*prakāśavimarśasāmarasyarūpāt*), qui est aussi l'univers dans sa totalité (*akhilajagadrūpād*)[97]. Ce qui se répand « comme une lampe [s'allume] à une autre lampe » et qui est comme la cause [première de l'imposition], c'est la grande manifestation cosmique[98]. [Cette imposition] est accomplie « ainsi » : de la façon qui vient d'être exposée et elle est, comme on dit, [comparable à la lumière d'une lampe]. Ayant donc ainsi fait l'imposition, il faut se considérer comme non distinct du Soi. C'est-à-dire qu'ayant médité et fait apparaître mentalement (*vibhāvya*) les parties constitutives du *śrīcakra*, avec leurs énergies, comme non différentes des diverses parties de son corps [où elles sont imposées, l'adepte] doit méditer et réaliser (*bhāvayet*) qu'il n'y a pas de distinction entre lui-même et la suprême [Déesse] présidant à ce [*cakra*]. //80-81//

Réalisant intérieurement par la méditation (*bhāvayan*), grâce aux trois séries d'impositions — le sextuple *nyāsa* et les autres, qu'on a

97. Bhāskara (Se, p. 237), commente ainsi : « la cause : celle de tout l'univers, c'est le *brahman*, plan atteint dans la fusion totale de Śiva et Śakti. C'est de celà même que procède (comme de sa cause) l'acte rituel appelé imposition du *cakra* ». L'univers dans sa totalité, lui aussi, procède de la divinité absolue, qui est inséparablement *prakāśa* et *vimarśa*.

98. *mahābhāsa* : le grand apparaître (splendeur ou manifestation) de l'univers. « Le suprême Seigneur, écrit J. (*ad* TĀ, 5.62, vol. 3, p. 367), qui est lumière sans égale, par la seule puissance de sa liberté, dissimule sa nature propre et, s'abaissant jusqu'au plan de la connaissance, du connaissable, etc., manifeste en brillant (ou : fait apparaître en l'éclairant) l'ensemble de la variété du devenir » (*bhāvajātam ābhāsayati*). Selon le śivaïsme non-dualiste, dont la doctrine est celle de l'*ābhāsavāda*, tout ce qui existe dans le cosmos, tout ce dont on peut prendre connaissance, est manifestation lumineuse, *ābhāsa*, apparaître, issu de et demeurant en la Conscience divine qui a conscience d'elle-même (*ahaṃparāmarśa*) et de ce qu'elle crée en elle à partir de cette prise de conscience. Dans le cadre de cette théorie, on peut concevoir la manifestation cosmique, faite de la totalité de ces *ābhāsa*, comme étant elle-même un « grand apparaître », *mahābhāsa*, englobant tous les autres.

Dans le cas présent (et sans qu'il soit sûr qu'Amṛt se référait aux vues d'Abhinavagupta et de ses disciples) le *śrīcakra* étant la forme diagrammatique du cosmos et étant même le cosmos lui-même, est identique à la manifestation : le mouvement cosmique qui le fait apparaître est *mahābhāsa*. C'est cette cosmogenèse qui justifie la pratique de l'imposition, lui donne son fondement et en explique le fruit, qui est d'identifier l'officiant à la Réalité suprême d'où surgit le *śrīcakra*.

décrits — la Réalité suprême qui est conscience et félicité, le cœur complètement « mûri »[99], [le *sādhaka*] doit, afin d'être tout à fait apte à accomplir le culte externe, faire [encore] l'imposition de purification des mains et les autres. [Le tantra] dit donc :

ENSUITE, IL FAUT FAIRE L'IMPOSITION DE PURIFICATION DES MAINS, ETC., AVEC L'ESPRIT RECUEILLI. //81//[100]

tataś ca karaśuddhyādinyāsaṃ kuryāt samāhitaḥ //81//

« Ensuite » : aussitôt après le triple *nyāsa*, « [il faut faire] l'imposition de purification des mains, etc. ». Selon la formule du Maître expert[101] :

« J'accomplis la purification des deux mains, qui est Conscience, présente sur les doigts [conçue comme] l'effet dont prend conscience le Soi, qui est la cause »,

l'imposition de purification des mains est la première de la [série] de celles [que nous verrons maintenant]. Le mot « imposition » est ici au singulier parce qu'il s'agit de choses de la même espèce[102]. [Il faut les faire] « avec l'esprit recueilli » : attentif. L'imposition de purification
p. 269 des mains et les autres sont décrites dans le CŚŚ[103]. On ne les expose donc pas ici, se bornant à les mentionner. //81//

[Bhairava] dit [la manière de faire] l'imposition qui n'a pas été dite là[104] :

99. *paripakvahṛdaya* : la complète maturation (*paripāka*) du *mala*, de l'impureté, rend l'adepte apte à recevoir l'initiation et/ou à atteindre la libération. Dans le cas de la *pūjā*, cette maturation complète du cœur rend le *sādhaka* apte à faire le culte (pour lequel il doit en principe être préalablement divinisé). Cf. sur ce point, SP 3, introd., pp. VII-VIII.

100. L'édition de G. K. place ici deux *pāda* : *ahaṃ te kathayāmyadya vidyānyāsaṃ śṛṇu priye*, absent de la plupart des mss et qui ne paraît en effet guère à sa place. Bhāskara (Se, p. 260) commente ici un *śl.* qui n'est pas celui-là, qu'il paraît ignorer.

101. Ce verset tiré de la Subhagodayavāsanā de Śivānanda (*śl.* 24, NṢA, p. 299) est également cité par Maheśvarānanda dans le Parimala de sa MM, *śl.* 45, relatif au *nyāsa*. Il l'attribue à la Kramavāsanā, qui serait donc un autre nom de la Subhagodayavāsanā. Cf. la traduction de la MM par L. Silburn, p. 149 et mon étude du *nyāsa* (*BEFEO*, LXVII). Cette stance est obscure. Il s'agit toutefois toujours de percevoir méditativement les actes rituels comme attitudes spirituelles ou expressions du rapport de l'être incarné au Soi absolu, cause première.

102. C'est une nouvelle série d'impositions qui est maintenant prescrite. Le *śl.* 81 les désigne du composé *karaśuddhyādinyāsam*, un singulier, alors que le pluriel s'imposerait plutôt.

103. Le NṢA, 1.126 (p. 118) prescrit sans le décrire le *karaśuddhinyāsa*, suivi de la confection du quadruple trône : *ātmāsana*, *cakrāsana*, *sarvamantrāsana* et *sādhyasiddhāsana*. Cf. YH, 2.2-4, Dī, pp. 106-109, où la *karaśuddhividyā* est suivie des quatre *vidyā* : *ātmāsanagatā*, etc. On trouve ce rite dans le Subhagodaya de Śivānanda (NṢA, p. 286).

104. Dans le NṢA.

IL FAUT ACCOMPLIR L'IMPOSITION DE LA *VIDYĀ* SUR LA TÊTE, LE SEXE ET LE CŒUR, [PUIS] SUR LES TROIS YEUX, //82// SUR LES DEUX OREILLES, Ô DÉESSE ! ET LA BOUCHE, PUIS SUR LES BRAS ET LE DOS, SUR LES GENOUX ET LE NOMBRIL.

mūrdhni guhye ca hṛdaye netratritaya eva ca //
śrotrayor yugale devi mukhe ca bhujayoḥ punaḥ //82//
pṛṣṭhe jānvoś ca nābhau ca vidyānyāsaṃ samācaret /

Le *vidyānyāsa* est une imposition faite avec les trois *bīja* de la *vidyā*. [On impose] sur la tête le *vāgbhavabīja*, sur le sexe le *kāmarājabīja* et sur le cœur le *śaktibīja*. On doit de même faire l'imposition partout ailleurs [105], en énonçant les trois *bīja* sur chaque [série de] trois emplacements. Tout cela est facile à comprendre. //82-83//

[Bhairava se borne à] énumérer les [impositions de] purification des mains, etc. :

[IL FAUT ENSUITE PROCÉDER] DE NOUVEAU À LA PURIFICATION DES MAINS. [PUIS IMPOSER] LE TRÔNE [106], LES SIX *AṄGA* [107], //83// ŚRĪKAṆṬHA [108], ETC., ET LES VĀGDEVĪ.

karaśuddhiṃ punas caiva āsanāni ṣaḍaṅgakam //83//
śrīkaṇṭhādīṃśca vāgdevīḥ

Les Vāgdevī sont Vaśinī, etc. [109]. L'imposition de Śrīkaṇṭha, etc., est exposée dans le SvS. Comme elle est ainsi connue grâce à un autre tantra, on ne la redit pas ici. Le reste est facile à comprendre. //83-84//

[Ensuite, le tantra] dit l'imposition de Kāmeśvarī, etc. :

PUIS IL FAUT IMPOSER LES *CAKRA* DU FEU, ETC., SUR L'*ĀDHĀRA*, LE CŒUR, LA MÈCHE ET L'EMPLACEMENT DU *BINDU*. //84//

ādhāre hṛdaye punaḥ /
śikhāyāṃ baindavasthāne tvagnicakrādikā nyaset //84//

Il faut [dans la dernière ligne du *śl.* 84] inverser l'ordre [des termes et comprendre] : sur l'emplacement du *bindu*, puis sur la mèche.

105. C'est-à-dire sur les quatre autres séries de trois emplacements mentionnés dans le *śl.* 83 : les trois yeux, les deux oreilles et la bouche, etc.

106. La Dī (ni le Se) ne donne aucun éclaircissement sur cette imposition du trône (*āsananyāsa*), qui est celle des mantras formant le trône de la divinité (cf. note 103, p. précédente). Il s'agit vraisemblablement du quadruple *āsana* auquel fait allusion la Dī, p. 107 et dont le NṢA, 1.127 (p. 118) prescrit l'imposition après un *karaśuddhi* et avant un *ṣaḍaṅganyāsa*, donc dans la même série de rites qu'ici.

107. Les six « membres » de Śiva : *hṛdaya, śiras, śikhā, kavaca, netra* et *astra*. Sur ce *nyāsa*, voir l'article du *BEFEO* cité p. précédente, note 101. Sur la question complexe des *aṅga* de Śiva, voir l'étude très détaillée d'H. BRUNNER, « Les membres de Śiva », *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, XL.2,1986, pp. 89-132.

108. Voir ci-dessus, p. 225, note 178, *ad*, Dī, p. 165.

109. La liste de ces déités est donnée Dī, p. 255.

L'emplacement du *bindu* est le front ; on l'a déjà dit [110] : « sur le front, elle a la forme d'un rond ayant l'aspect d'une lampe ; [l'énonciation n'y dure] qu'une demi-more ». La mèche, c'est la pointe de la *kuṇḍalinī*, lieu de repos de Śiva. La Révélation dit en effet : « Le Soi suprême se tient au milieu de cette flamme » [111]. Le mot mèche désigne donc l'endroit que ce [Soi] pénètre (*vyāptisthāna*), c'est-à-dire le *brahmarandhra*. Les *cakra* du feu, etc., doivent être imposés avec les mantra : « *agnicakre kāmagiryālaye mitreśanāthātmake śrīkāmeśvarīdevīrudrātmaśaktiśrīpādukāṃ pūjayāmi* », « *sūryacakre jālandharapīṭhe*
p. 271 *ṣaṣṭhīśanāthātmake vajreśvarīdevīviṣṇvātmaśaktiśrīpādukāṃ pūjayāmi* », « *somacakre pūrṇagiripīṭhe oḍḍīśanāthātmake bhagamālinīdevībrahmaśaktiśrīpādukāṃ pūjayāmi* », « *brahmacakre oḍyānapīṭhe caryānāthātmake śrīmahātripurasundarīdevīparabrahmātmaśaktiśrīpādukāṃ pūjayāmi* » [112]. Les énergies [ici invoquées] sont celles des *cakra* du feu,

110. YH, 1.28 ; Dī, p. 42.

111. Tait. Ār, 10.12, 12 (aussi cité Dī, p. 295) : *tasyās śikhāyā madhye paramātmā vyavasthitaḥ*, *śikhā* signifie flamme aussi bien que mèche, mais la mèche est aussi une flamme : elle est vue symboliquement comme prolongeant la *suṣumnā*. C'est le sommet de l'axe central, donc tout naturellement le niveau du *brahman*, du Soi Suprême. Cf. Dī, p. 295.

112. Cette imposition fait apparaître la quadruple correspondance suivante :

cakra	*pīṭha*	régents des *pīṭha*	déesses	énergies
mūlādhāra = Agni	Kāmagiri (ou Kāmarūpa)	Mitreśanātha	Kāmeśvarī	rudrātmā (Vāmā)
cœur = Sūrya	Jālandhara	Ṣaṣṭhīśanātha	Vajreśvarī	viṣṇvātmā (Jyeṣṭhā)
bhrūmadhya = Soma	Pūrṇagiri	Oḍḍīśanātha	Bhagamālinī	brahmātmā (Raudrī)
brahmarandhra = Brahmā	Oḍyāna	Caryānātha	Mahātripurasundari	parabrahmātmā (Ambikā)

Les entités imposées : *pīṭha*, déesse, etc., sont celles qu'on a déjà rencontrées dans ou autour du triangle central du *śrīcakra*. Il s'agit donc de réalités divines de l'ordre le plus élevé.

On notera la présence de quatre « régents des *pīṭha* » : Mitreśa, Saṣṭhīśa, Oḍḍīśa (appelé aussi Uḍḍīṣa) et Caryānātha (*nātha* s'ajoute aussi au nom des trois autres). On les trouve mentionnés de la même façon plus loin, Dī, p. 348, associés toujours aux *pīṭha*, à Kāmeśvarī, etc., ainsi qu'aux énergies Vāmā, etc.

Ces quatre êtres divins, liés aux *pīṭha*, centres traditionnels et points d'origine mythiques de la tradition du Kula et de Tripurā, sont considérés aussi comme les transmetteurs divins de cette tradition dont, à partir du suprême Śiva, ils assurent la portion première ou divine — *divyaugha* —. On trouve cela exposé notamment dans la ṚjuV *ad* NṢA, 4.18 (*id.*, pp. 218-224) où ils sont décrits comme régnant dans chacun des quatre Yuga, âges cosmiques, et comme associés à la *śrīvidyā*. (Cf. ci-dessus, introd., pp. 47-49).

On a ainsi le tableau suivant, qui complète le précédent (n'étant pas à usage rituel, mais exposant un processus cosmique, il présente les quatre régents dans l'ordre hiérarchique et cosmogonique, donc dans l'ordre inverse de celui du tableau précédent) :

du soleil, de la lune et de Brahmā. Qu'est-ce à dire? — Cela signifie qu'il faut imposer Kāmeśvarī, Vajreśvarī, Bhagamālinī et Mahātripurasundarī, dont la nature est celle de Rudra, Viṣṇu, Brahmā et Parabrahman, sur les *pīṭha* de Kāmagiri à Oḍiyāna, situés eux-mêmes dans les *cakra* du feu, du soleil, de la lune et de Brahmā que sont le [*mūl*]*ādhāra*, le cœur, le *bhrūmadhya* et le *brahmarandhra*. Le sens de cette opération est donné en détail dans les manuels de rituel par les plus grands maîtres de [notre] tradition. //84//

[Bhairava, maintenant,] dit l'imposition des *tattva* :

AYANT FAIT UNE IMPOSITION GÉNÉRALE DES TROIS *TATTVA* [SÉPARÉMENT] ET ENSEMBLE, ACCOMPAGNÉS DES TROIS *BĪJA* DE LA *VIDYĀ*, DEPUIS LES PIEDS JUSQU'AU NOMBRIL, AU COU ET À LA TÊTE, //85//

tattvatrayaṃ samastaṃ ca vidyābījatrayānvitam /
pādādinābhiparyantam āgalaṃ śirasas tathā //85//
vyāpakaṃ caiva vinyasya

pīṭha	Place sur le triangle central	Régents	Déesses	*śrīvidyā*	âges cosmiques
Oḍiyāna	milieu de la ligne horizontale	Caryānātha	Tripurasundarī	toute la *vidyā*	Kṛta
Kāmarūpa	pointe inférieure	Oḍḍanātha	Kāmeśvarī	*vāgbhava*	Treta
Jālandhara	pointe droite (*dakṣiṇakoṇa*)	Ṣaṣṭhanātha	Vajreśvarī	*kāmarāja*	Dvāpara
Pūrṇagiri	pointe gauche (*uttarakoṇa*)	Mitreśanātha	Bhagamālinī	*śaktibīja*	Kali

Selon Śivānanda (ṚjuV, pp. 222 sq.), Mitreśa transmit la tradition à Lopāmudrā et Agastya, d'où provint le *siddhaugha* formé par Kaṅkālatāpasa, Dharmācārya, la *yoginī* Muktakeśinī, puis Dīpakācārya. Ce dernier fut à l'origine de la succession des maîtres humains (*mānavaugha*) en initiant son propre fils, Jiṣṇudeva, que suivirent Mātṛgupta, Tejodeva, Manojadeva, Kalyāṇadeva, Ratnadeva et Vasudeva, dont le fils adoptif et successeur initié aurait été (à l'en croire, *ibid.*, p. 223) Śivānanda lui-même, ce que ne mentionne toutefois pas l'Artharatnāvali de Vidyānanda (*ibid.*) : l'histoire de la tradition de Tripurā reste encore à faire (cf. Introduction, pp. 29 sqq.).

On trouve les quatre régents des *pīṭha*, Caryānātha, etc. (on aura noté ci-dessus les variantes des noms de deux d'entre eux) dans le Kubjikāmata (voir Schoterman, *Ṣaṭsāhasrasaṃhitā*, p. 36). L'Agnipurāṇa les mentionne à propos du culte de Kubjikā. Leur liste reflète peut-être une forme tardive de la tradition kaula (celle de Kubijikā et de Tripurā), le Trika et les cultes de Kālī, formes plus anciennes, semble-t-il, du Kula, ayant pour fondateurs Khagendranātha, Kūrmanātha, Meṣanātha et Macchanda (ou Matsyendra-)nātha. Voir sur ce point A. SANDERSON, « Śaivism & the Tantric Tradition », *in* S. SUTHERLAND *et al.* (eds.), *The World's Religions* (London : Routledge, 1988), pp. 660-704. Comme je l'ai dit précédemment (introduction, pp. 29 et 34) cette étude apporte des vues originales, nouvelles et tout à fait essentielles sur l'histoire et la répartition des écoles, « sectes » ou traditions śivaïtes. On pourra se reporter aussi à M. DYCZKOWSKI, *The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition* (Albany : SUNY-Press, 1988), qui reprend et développe sur certains points (sans s'y référer expressément) l'enseignement qu'il avait reçu d'A. Sanderson, notamment p. 178.

p. 272 Les trois *tattva* sont les trois appelés *ātma-*, *vidyā-* et *śiva-tattva*[113]. « Et ensemble » : si on les prend dans leur ensemble, ils en forment un quatrième, constitué par leur réunion. C'est ce que dit le SvS :

« On considère que l'*ātmatattva* va de la terre à *māyā*. Celui nommé *vidyātattva* est formé de *śuddhavidyā*, *īśvara* et *sadāśiva*, cependant que ce qu'on appelle *śivatattva* est fait des deux [*tattva* de] Śiva et Śakti. Le triple *tattva* a la triple nature du sujet connaissant, de la connaissance et du connaissable, [cependant que] ce [quatrième] *tattva* est le pur *śivatattva*, fait de [la coalescence de] tous les autres ».

Ces *tattva* sont « accompagnés par les trois *bīja* de la *vidyā* », savoir : *vāgbhava*, *kāmarāja* et *śaktibīja*, l'ensemble de ces trois *bīja* en formant un quatrième[114] et c'est de ces quatre qu'est accompagné [le *tritattva*]. « Depuis les pieds jusqu'à la tête » : [le texte] implique que le *nyāsa* se fait des pieds au nombril, puis jusqu'au cou. « A la tête », à l'ablatif, indique que ce [*nyāsa*, ensuite,] va depuis le cou [jusqu'à la tête][115]. Tout cela signifie qu'il faut faire un *vyāpakanyāsa* en énonçant l'*ātma*, le *vidyā*, le *śiva* et le quatrième *tattva*[116], accompagnés des *bīja*, *vāgbhava*, *kāmarāja* et *śaktibīja* [pour les trois premiers], le quatrième l'étant de la *mūlavidyā*, tout cela au datif et
p. 273 suivi de *namaḥ*, en attouchant [successivement les régions du corps] allant des pieds au nombril, du nombril au cou et du cou à la tête. //85-86//

[Le tantra, ici,] revient sur la réalisation de l'ipséité suprême[117] :

PUIS, FAISANT SIEN LE SUPRÊME,

svātmīkṛtya paraṃ punaḥ /

Le Suprême, c'est la splendeur (*tejas*)[118] transcendant l'univers. [L'adepte] doit « le faire sien ensuite » : aussitôt après l'imposition du

113. Sur les trois *tattva*, parfois nommés *tritattva*, répartition du cosmos en trois, voir notamment les notes d'H. Brunner dans la SP 3, pp. 428 et sq. concernant la *tritattvadīkṣā*.

114. *turīyabīja* : cette expression a le même sens que *turīyavidyā*. C'est la *śrīvidyā* prise dans son ensemble en tant que formée de ses trois parties. Cf. Dī, p. 63 (ci-dessus, p. 144, note 203). On a de façon analogue un *turīyabindu* : Dī, p. 19 (ci-dessus, p. 111, note 74).

115. L'ablatif peut en effet marquer le point d'aboutissement. Il s'agit donc bien d'un *vyāpakanyāsa* « normal », fait avec la *mūlavidyā* (et sans doute les deux mains) sur tout le corps.

116. Comme dans le cas de la *vidyā*, le « 4ᵉ *tattva* » doit être formé de l'ensemble des trois autres. On retrouve ici, une fois de plus, la division en 3 + 1.

117. *parāhantābhāvanā* : cf. ci-dessus, p. 000, note 00, sur *ātmāhambhāvanā*, où était citée la formule d'Utpaladeva définissant la condition du « Je » absolu comme repos en elle-même de la lumière-conscience.

118. Cf. Dī, p. 90 *ad* YH, 1.72, ci-dessus, p. 169, note 290.

śrīcakra, il doit « se considérer comme non distinct de son propre soi »[119]. Ainsi est dite l'unité avec le Suprême. Il faut donc, à ce moment, aussitôt après l'imposition de purification des mains, etc., concevoir comme non distinct de soi la suprême splendeur qu'à cause de *māyā* on imagine comme distincte. « Faire sien le Suprême » signifie donc que, [l'action de] *māyā* une fois écartée grâce à l'efficacité des impositions de purification des mains, etc., il faut faire apparaître et réaliser (*vibhāvayet*) comme son propre soi (*svātmatayā*) la glorieuse Mahātripurasundarī. //86//

Une aspersion (*plāvana*) est enfin prescrite :

ON DOIT FAIRE À LA DÉESSE UNE LIBATION AVEC POUR LIQUIDES DES NECTARS DE LUNE ET DE FEU. //86//

saṃtarpayet punar devīṃ saumyāgneyāmṛtadravaiḥ //86//

« De lune » : c'est la demi-*kalā* de *HA anacka*, incomparable (*anuttara*), qui se tient dans le triangle situé au milieu du *maṇḍala* de la pleine lune placé au centre du péricarpe du lotus aux mille pétales, tourné vers le bas, du *brahmarandhra*. Celui « de feu » a pour nature la suprême demi-*kalā* de *SA anacka* qui est dans le triangle placé au milieu du *maṇḍala* du feu dans sa plénitude, situé au centre du
274 péricarpe du lotus à quatre pétales du *mūlādhāra*. Et c'est avec l'essence du flot de nectar provenant de la fusion intégrale (*sāmarasya*) de l'*amṛtakuṇḍalinī* et de l'*agnikuṇḍalinī*[120], s'écoulant vers le haut et vers le bas et prenant le double aspect de *yoni* et de *liṅga*, qu'il faut faire une libation à — ou aspersion de — [la Déesse]. Voilà ce que les maîtres qui connaissent l'enseignement traditionnel appellent, dans leurs manuels, la suprême imposition[121]. //86//

119. *śl.* 81, p. 267. Il faudrait, ici encore, écrire Soi plutôt que soi.

120. Bhāskara (Se, p. 243) explique : « l'*amṛtakuṇḍalinī* se tient dans le *maṇḍala* lunaire dans le *brahmarandhra* et est *liṅgarūpa*. L'*agnikuṇḍalinī*, du *mūlādhāra*, est *yonirūpa*. C'est avec l'essence des flots d'*amṛta*, soit lunaire, soit igné, s'écoulant du fait de la fusion totale de ces deux *kuṇḍalinī*, qui vont vers le haut ou vers le bas, que la félicité est éprouvée par l'adepte ».

G. Kaviraj, p. XI de l'introduction de son édition du YH, écrit : « This onflow from between the two bindus is called *hārdhakalā* ». On a là des spéculations rejoignant la *kāmakalā* (Dī, p. 132, ci-dessus, p. 202, note 99).

On notera que la portion supérieure de la *kuṇḍalinī* est nommée *amṛta-k*. et l'inférieure : *agni-k*. (la médiane étant *sūrya-k*.). Il y a donc deux *kuṇḍalinī*, montante et descendante, qui sont *yoni* et *liṅga* et un double flot de nectar, et il y a les lettres *HA* et *SA*, qu'on peut assimiler au *haṃsa*, mouvement alternatif du « souffle ». Les *śl.* du VBh suivant celui cité plus loin (Dī, p. 275) traitent précisément de ce mouvement des *kuṇḍalinī*, du souffle et de *haṃsa*.

121. *paranyāsa* : cette imposition n'est donc pas une pratique physique, manuelle, mais une représentation mentale liée à une pratique de yoga tantrique.

On conclut tout ce qui vient d'être dit sur la quadruple imposition en disant :

C'EST AINSI, Ô LOUÉE DES DIEUX! QUE DOIT SE FAIRE LA QUADRUPLE IMPOSITION. LE SEXTUPLE *NYĀSA*, Ô CHÈRE! CELUI D'AṆIMĀ, ETC., ET CELUI DE LA *MŪLADEVĪ*, ETC., //87// AINSI QUE CEUX DE PURIFICATION DES MAINS, ETC., DOIVENT [ÊTRE ACCOMPLIS] PAR L'ADEPTE POUR ATTEINDRE PARFAITEMENT SON BUT.

evaṃ caturvidho nyāsaḥ kartavyo vīravandite /
ṣoḍhānyāso 'ṇimādyaś ca mūladevyādikaḥ priye //87//
karaśuddhyādikaś caiva sādhakena susiddhaye /

« Ainsi » : de la façon qu'on vient de dire, le sextuple *nyāsa*, etc., doit être fait afin d'atteindre parfaitement au but fixé, c'est-à-dire afin d'obtenir le bonheur suprême par un heureux accomplissement de l'imposition grâce à la maîtrise de cette procédure et en écartant tout ce qui pourrait lui faire obstacle. Il doit être fait par le *sādhaka* qui aspire à la libération (*mumukṣu*) et non par celui qui est déjà parvenu au but (*siddha*), car ce dernier est déjà libéré. C'est ce que dit le VBh :

p. 275 « Le suprême et le non suprême, auquels on fait un culte et qu'on satisfait par des offrandes, aussi bien que celui qui fait un tel culte, tous ne font qu'un. Alors à quoi bon un tel rite? » (VBh, 153). //87-88//

On dit [ensuite] comment employer la quadruple imposition selon les moments du temps :

IL LES EMPLOIERA AINSI CHACUNE SÉPARÉMENT LE MATIN ET AU MOMENT DU CULTE, LORS DU RITE DU *HOMA*, //88// AINSI QU'AU MOMENT DU *JAPA*. OU BIEN, LE MEILLEUR DES ADEPTES LES FERA TOUTES AU MOMENT DU CULTE. //89//

prātaḥkāle tathā pūjāsamaye homakarmaṇi //88//
japakāle tathā teṣāṃ viniyogaḥ pṛthak pṛthak /
pūjākāle samastaṃ vā kṛtvā sādhakapuṅgavaḥ //89//

Il faut faire le matin le sextuple *nyāsa*; au moment du culte, l'imposition d'Aṇimā, etc.; au moment du *homa*, l'imposition de la *mūladevī*, etc., et lors du *japa*, l'imposition de purification des mains, etc. Voilà comment on les emploie séparément. Ou alors l'ensemble des impositions peut être accompli au moment du culte (*pūjākāle*) par le « meilleur des adeptes », c'est-à-dire par le plus excellent qui soit : c'est celui qui, se trouvant tout près de la libération parce qu'il a déchiré le réseau des liens qui l'enserrent grâce à sa parfaite aptitude à faire la quadruple série d'impositions, a fait tout ce qu'il avait à faire. //88-89//

AYANT IMAGINÉ LE TRÔNE COMME ALLANT JUSQU'AU TRENTE-SIXIÈME *TATTVA*, IL DEVRA OFFRIR UN *BALI* AVEC UN MANTRA AUX YOGINĪ CACHÉES ET AUX AUTRES. //90//

ṣaṭtriṁśattattvaparyantam āsanaṃ parikalpya ca /
guptādiyoginīnāṃ ca mantreṇātha baliṃ dadet //90//

276 [Le *sādhaka* doit d'abord] avoir imaginé le trône comme s'étendant jusqu'au trente-sixième *tattva*, [c'est-à-dire comme] formé de l'ensemble des trente-six *tattva*, de la terre à Śiva : il lui faut imaginer[122] le *śrīcakra* comme étant le trône [de la Déesse] parce qu'il est le réceptacle des rayons de lumière de la Conscience[123]. C'est ce que dit le Parākrama[124] :

« Il faut, tout en méditant à l'intérieur du cœur [les *tattva*] de la terre à Śiva, faire apparaître le trône en lançant des lotus sur lesquels a été murmuré le phonème *SAU*[125].

[Le 3e *pāda* du *śl.* 90] doit être complété en ajoutant, avant « les Yoginī cachées », les mots « toutes celles qui sont manifestes » (*samastaprakaṭa*). Les mots « et les autres » [quant à eux] désignent les Yoginī « très cachées » (*guptatara*), « traditionnelles » (*saṃpradāya*), *kulakaula*, *nigarbha*, *rahasya*, *atirahasya*, et *parāpararaha-*

122. *parikalpya* : il s'agit d'une construction mentale par laquelle le *sādhaka* se voit en imagination comme identifié au *śrīcakra*, lui-même fait des *tattva* de la terre à Śiva (puisqu'il est équivalent au cosmos) et servant de trône à la Déesse située en son centre et à qui il fera, sur sa propre tête, une « *pūjā* interne ».

123. *cinmarīci* : ce sont les divinités présentes dans le *śrīcakra*. Cf. Dī, p. 104 (ci-dessus, p. 181, note 1).

124. Cet ouvrage, cité aussi pp. 286 et 294, et qu'on ne connaît guère que par des citations, semble être un manuel de culte de Parā, la déesse suprême du Trika, qu'on verrait donc ici indirectement évoquée. A. Sanderson (à qui je dois ces indications) a souligné les liens entre Trika et Śrividyā dans « The visualisation of the deities of the Trika », *in* PADOUX (dir.), *L'image divine. Culte et méditation dans l'hindouisme* (Paris, CNRS, 1990).

125. La lecture choisie par V. D. : *guptādiyoginītaptakusuma*... ne paraît pas bonne. Il faut lire, avec certains des mss cités en note : *sauvarṇajaptakusumākṣepeṇāsanatāṃ nayet*, lecture qu'impose l'origine de la citation puisque *SAU* forme le corps du mantra *SAUḤ*, le *bījamantra* de Parā. Sur le culte de celle-ci dans la Śrīvidyā, cf. par ex. le Nityotsava, *unmanollāsa*, *parāpaddhati*, pp. 147-152, où (p. 149) le trône de Parā est fait avec les 36 *tattva* et les mantras *sukusumakṣepaiḥ mūlapūrvakaiḥ*, le *mūla* [mantra] étant *SAUḤ*.

La lecture *sauvarṇajapta*, etc., est proposée par A. Sanderson dans l'article précité (p. 46) où il fait remarquer que le Parākrama reprend là l'injonction de la PT, *śl.* 29 : *caturdaśābhijaptena puṣpeṇāsanakalpanā* : « le trône est construit avec des fleurs sur lesquelles a été murmuré le quatorzième [phonème : *AU*] ».

sya[126]. [« Offrir] un *bali* », [ici,] c'est faire un culte[127]. Pour le Nighaṇṭu, en effet, « [le mot] *bali* [désigne] l'offrande et le culte » (*baliḥ pūjopahāre 'pi*). Le Grand Poète[128] disait lui aussi : « Elle cueillait des fleurs pour l'offrande... ». Qu'est-ce à dire? — [Qu'il faut,] avant la *pūjā* externe, avoir l'esprit purifié et fixé sur la divinité[129]. Selon notre propre formule : « Ce qui doit être exprimé extérieurement, il faut l'accomplir intérieurement ». C'est-à-dire qu'en vue du sacrifice intérieur qui doit d'abord être fait, [l'adepte], ayant médité le *śrīcakra* fait de l'ensemble des *tattva* [comme étant] son propre corps, doit, sur sa tête, faire un culte avec le *mūlamantra* des Yoginī : « *samastaprakaṭaguptaguptatarasampradāyakulakaulanigar-*
p. 277 *bharahasyātirahasyaparāpararahasyayoginīśrīpādukābhyo namaḥ* ». On montre ainsi qu'avant tout culte externe, il faut d'abord en faire un intérieurement. //90//

[Le tantra] dit le rejet des obstacles internes (*āntaravighnanirāsam*) :

LES OBSTACLES [INTERNES] SE RÉPARTISSANT ENTRE [LES CENTRES NOMMÉS] *PIṆḌA*, *RŪPA*, *PADA* ET *GRANTHI*[130], LEUR DESTRUCTION

126. Cette répartition des Yoginī en neuf groupes (si on y inclut le dernier, que forme la Déesse) n'est pas propre au YH. On trouve aussi ces huit groupes (le dernier n'étant pas inclus) dans le Tantrarājatantra (5.12-23, dans l'édition d'A. Avalon, réimpr. Delhi, 1981), texte qui professe la même doctrine que le YH, mais qui lui semble postérieur (cf. GOUDRIAAN, *HTSL*, pp. 64 sq.) : on ne saurait dire s'il est ou non antérieur à Amṛt, qui ne le cite pas.

Nous reverrons ces huit groupes de Yoginī plus loin, aux *śl.* 113-155 de ce chapitre-ci, relatif au culte du *śrīcakra*. Nous verrons que ces Yoginī, réparties du carré externe au triangle central du diagramme (cf. tableau, p. 334), si elles forment huit groupes, ce qui paraît normal, sont toutefois au nombre total de 78, et non de 64 comme on aurait pu s'y attendre. Leurs noms ne sont pas non plus ceux des 64 Yoginī des Purāṇa ou des temples des « cauṇṣaṭyoginī ». C'est qu'il s'agit en fait des diverses déesses présentes dans les parties constitutives du *śrīcakra*. Le YH, pour qui la Déesse est la Yoginī suprême, tend tout naturellement à appeler Yoginī les déités qui l'entourent (ou qui en émanent comme des rayons de lumière, comme on l'a vu plus haut, Dī, p. 107).

On trouvera une description de ces huit groupes de Yoginī dans un texte moderne, le Śrītattvanidhi, étudié (avec d'autres documents sur le sujet) par Balram SRIVASTAVA : *Iconography of Śakti, A study based on the Śrītattvanidhi* (Varanasi : Chaukhambha Orientalia, 1978).

127. *baliḥ pūjā* : les *bali* sont en fait des offrandes faites avant ou après le culte. Bhāskara (Se, p. 246) commente : *balim annodakādirūpam* : offrandes de nourriture, de boisson, etc.

128. Kālidāsa, dans le Kumārasambhava, 1.60. Il s'agit des premiers mots du dernier verset de ce chapitre. Le voici, dans la traduction d'E. Lesimple : « Elle cueillait des fleurs pour l'offrande, était habile aux soins de l'autel; porteuse de l'herbe *kuśa* et des eaux destinées au culte, jour après jour, elle se consacrait au service du « Maître des Morts » (Śiva) et, sous les rayons de la lune qui orne la tête du dieu, sa fatigue se dissipait ».

129. *bhāvitātman*.

130. Sur ces quatre termes, Dī, p. 59, ci-dessus, p. 140, note 186.

SE FAIT PAR L'IMPOSITION DE LA *VIDYĀ* SUR L'ENDROIT SECRET, LE CŒUR, LE VISAGE ET LA TÊTE, Ô BELLE! //91//

piṇḍarūpapadagranthibhedanād vighnabhedanam /
guhyahṛnmukhamūrdhasu vidyānyāsena sundari //91//

« Sur l'endroit secret, le cœur, le visage et la tête » : l'expression « endroit secret » (*guhya*) désigne l'espace entre l'anus et le membre viril. Par visage, on entend la partie qui est formée par le front. Sur ces quatre emplacements que sont le périnée, le cœur, le front et [le sommet de] la tête, [on opère] « par l'imposition de la *vidyā* », c'est-à-dire en imposant les quatre *bīja* de la *saubhāgyavidyā*. *piṇḍa*, c'est la *kuṇḍalinī*[131] ; ce mot désigne donc ici le « bulbe »[132], endroit situé entre l'anus et le membre viril, où se tient la *kuṇḍalinī*. Le mot *rūpa* [dans le *śl.* 91, premier *pāda*,] est interverti [avec le suivant :] *pada*, qui
278 est le *haṃsa*. Le mot *pada* désigne donc l'endroit où se trouve le *haṃsa*, c'est-à-dire le cœur. *rūpa* est le *bindu*. Quant au *granthi*, c'est là où l'univers est enfilé comme sur un fil, tel une pierre précieuse[133]. Ce mot désigne donc le *brahmarandhra*, racine de l'univers (*viśvamūlam*), fait de conscience (*cinmayam*). Ainsi, la destruction des obstacles [internes] se fait en fonction de la façon dont ils sont répartis entre ces quatre [points]. Qu'est-ce que cela signifie? — Que cela se fait par l'imposition des quatre *bīja* de la *vidyā* sur les quatre emplacements que sont l'endroit secret et les autres. Selon la formule du Maître expert, qui a dit : « Les obstacles dont la caractéristique est la différenciation [conceptuelle] et qui se trouvent dans les mondes que sont l'enfer, etc. »[134], [le *sādhaka*], ayant détruit [les obstacles que sont] l'enfer, etc., à l'emplacement du sexe, du cœur, du front et du *brahmarandhra*, points où se trouvent [les centres nommés] *piṇḍa, pada, rūpa* et *granthi*, [parvient], au-dessus d'eux, au rejet des obstacles et trouve alors le repos au plan de la non-dualité, [pure] conscience, qui les transcende tous. On peut voir ainsi comment tout ce qui constitue l'ensemble du culte extérieur doit [d'abord] être accompli intérieurement[135]. //91//

131. Elle est ainsi nommée parce qu'à cet endroit elle est lovée, donc ramassée sur elle-même.

132. *kanda*, cf. YH, 1.42, Dī, pp. 35 et 59. Le « bulbe » est généralement situé plus haut qu'il ne l'est ici. Il est souvent décrit comme le point de départ de toutes les *nāḍī*.

133. L'univers — sous sa forme causale, bien entendu — est considéré comme enfilé sur la *kuṇḍalinī* au niveau du *brahmarandhra*, qui apparaît ainsi comme la « racine » (*mūla*) du cosmos. C'est en effet le point où Śiva et Śakti s'unissent, où naît donc le monde.

134. Citation du *śl.* 23 de la Subhāgodayavāsanā de Śivānanda (NṢA, p. 299) qui prescrit un triple battement de main pour écarter ces obstacles.

135. La Dī, p. 276, sur le *śl.* 90, concluait de la même façon.

Dans le sacrifice intérieur, c'est le corps même qui est la demeure du sacrifice [136]. Les obstacles internes étant donc ainsi détruits, il faut [ensuite que l'adepte] chasse les obstacles présents dans le temple du sacrifice externe. [Le tantra] dit donc :

CELUI QUI CONNAÎT LES MANTRAS, AYANT CHASSÉ LES OBSTACLES QUI SE TROUVENT DANS LE TEMPLE DU SACRIFICE,

yāgamandiragāṃścaiva vighnān utsārya mantravit /

p. 279 Avec le mantra :

« Qu'ils s'écartent ces esprits, ces esprits qui sont sur terre, ces esprits qui font obstacle, qu'ils soient anéantis par la science śivaïte ! *HŪṂ astrāya PHAṬ* »,

le *sādhaka* qui connaît les mantras, laissant un passage en contractant son côté gauche [137] aux obstacles qui sont en train de partir, les ayant chassés, doit donc chasser les obstacles terrestres, ceux de l'atmosphère et ceux du ciel : [le tantra] dit donc :

DEVRA REPOUSSER D'UN COUP DE TALON LES OBSTACLES QUI SONT SUR LA TERRE, D'UN BATTEMENT DE MAIN CEUX DE L'ATMOSPHÈRE, //92// AINSI QU'AVEC L'*ASTRAMANTRA*, ET PAR UN REGARD CEUX DU CIEL.

pārṣṇighātena bhaumāṃśca tālena ca nabhogatān //92//
astramantreṇa dṛṣṭyā ca divyān vighnān apohayet /

« D'un coup de talon » : d'un triple coup de talon. « Les obstacles terrestres » : ceux qui sont sur terre. Il faut en outre, dans tous les cas, utiliser l'*astramantra*. « Un battement » : un triple battement de main, [ceci pour] les obstacles qui sont « dans l'atmosphère » : qui demeurent dans l'espace intermédiaire. « Par un regard », c'est-à-dire en fixant le regard sur eux [138], les obstacles célestes. Il faut les repousser : les chasser. //92-93//

136. *yāgagṛha* : le culte intérieur se faisant mentalement sur le corps, il est nécessaire d'agir au niveau des centres du corps subtil : *piṇḍa*, *pada*, etc.

137. L'adepte se déhanche sur la droite pour « laisser passer » à sa gauche les esprits (*bhūta*), mauvais ou autres, qui feraient obstacle au bon déroulement du rite. On remarquera ici encore le soin apporté à écarter tout « obstacle », tout élément hostile. La prescription du déhanchement n'est pas courante. Serait-elle propre à la Śrīvidyā ? : on la trouve dans la Jñānadīpavimarśinī de Vidyānanda (cf. A. SANDERSON, *in Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*, note 18, p. 174), dans un culte à Tripurasundarī.

138. *vīkṣaṇa* : sur le regard et sa puissance, cf. ci-dessus, p. 169, note 291 et Dī, p. 176.

Le rite se fait en regardant fixement autour de soi. Le « coup de talon » se fait en tapant le sol avec le côté du talon gauche (l'officiant est assis sur le sol). Le battement de

280 On dit [qu'il faut ensuite] se représenter en esprit [139] la forme d'un feu, afin d'empêcher les obstacles écartés de revenir :

> [PUIS] IL FAUT SE REPRÉSENTER EN ESPRIT LA FORME D'UN GRAND FEU [FLAMBOYANT] EN TOUS SENS EN HAUT ET EN BAS. //93//
>
> *dikṣvadhordhvaṃ mahāvahniprākāraṃ paribhāvayet* //93//

Selon la formule que voici du Maître expert :

> « Je verse cette oblation, l'apparition de la dualité, qui [ainsi] ne renaîtra plus, dans le feu de la Conscience, la grande Essence dont le corps n'est autre que l'Acte de conscience » [140],

le « grand feu » n'est rien d'autre que la suprême Conscience fulgurant de tous côtés. Tel est-il, en effet, puisqu'il est infranchissable [141]. Tout cela signifie qu'on empêche les obstacles formés par l'aperception de la dualité de pénétrer, en construisant mentalement (*parikalpanabhāvanayā*) l'image d'un grand feu dont la nature est celle de la fulguration de la suprême Conscience sans dualité. //93//

[Bhairava, maintenant,] dit le culte du soleil (*sūryapūjā*) :

> Ô MAÎTRESSE DES DIEUX ! IL FAUT FAIRE, AVEC L'*ARGHYA* COMMUN, LE CULTE DE MĀRTAṆḌA [142] ACCOMPAGNÉ DE L'ÉNERGIE DE LA LUMIÈRE.
>
> *sāmānyārghyeṇa deveśi mārtaṇḍaṃ paripūjayet /*
> *prakāśaśaktisahitam*

main consiste à frapper la paume gauche avec trois doigts (index, majeur, annulaire) de la main droite.

139. *bhāvanā* : ce mot n'a pas ici le sens qu'il a parfois dans la DĪ de « réalisation » mystique. Il s'agit à présent de faire apparaître dans l'esprit une image, que l'on construit et qu'on « voit », ce qui répond tout à fait au sens, normal, de « faire venir à l'existence » du mot *bhāvanā*, qui est méditation créatrice de son objet. Amṛt. explique clairement ici, d'ailleurs, qu'il s'agit de construire mentalement l'image d'un grand feu. Sur *bhāvanā*, voir l'introduction, où je renvoie en particulier à l'étude de cette pratique par Fr. CHENET dans *Numen*, XXXIV, 1987.

140. Citation de la Subhagodayavāsanā, *śl.* 64 (NṢA, p. 303).

141. *durlaṅghya* : à proprement parler, difficile à franchir, mais ce feu doit être infranchissable pour les *vighna* afin qu'ils ne reparaissent point.

142. La *sūryapūjā* fait habituellement partie du culte quotidien obligatoire de Śiva. Elle se place à son début. Voir sur ce point la SP I (notamment pp. 68 et sq.) et l'appendice II du Rauravāgama, ed. N. R. Bhatt (Pondichéry, 1961), vol. 1, pp. 195 et sq. Le soleil, en pareil cas, n'apparaît pas comme la divinité indépendante du culte *saura*, mais comme un aspect de Śiva. On lui donne ici le nom ancien de Mārtaṇḍa et peut-être peut-on remarquer à ce propos que le YH est placé dans la bouche de Bhairava et que Mārtaṇḍa-Bhairava est une forme composite tantrique de Śiva et Sūrya

Ce que sont l'*arghya* commun et l'*arghya* spécial sera dit plus loin (*śl.* 98-103). « Accompagné de l'énergie de la lumière » : la lumière, c'est le suprême Śiva. L'énergie est ce qu'on nomme prise de conscience. C'est d'elle que [le soleil] est accompagné : il lui est éternellement associé. Comme je l'ai dit :

p. 281 « Le soleil n'est rien d'autre que Śiva lumineux par lui-même (*svaprakāśa*). Ses rayons sont la puissance de sa prise de conscience (*vimarśa*). C'est par ceux-ci qu'il illumine le cercle du connaissable. [Faire] son culte, c'est avoir la pensée [illuminée] par [la réalisation du] « Je » absolu »[143] (*tasya pūjanam ahantayā matiḥ*).

Il faut [donc] le méditer et contempler (*bhāvayet*) par un culte qui est réalisation mystique de la nature de notre propre soi[144] et qui se fait en utilisant l'*arghya* commun. Le sens exotérique[145] [de ce culte] est tout à fait clair. //94//

Les attributs particuliers de ce [soleil] sont aussi dits :

IL EST DE COULEUR ROUGE, RESPLENDISSANT, //94// ENTOURÉ DES SAISISSEURS[146], ETC., MANIFESTANT L'ÉCLAT DE L'UNIVERS.

aruṇākalpam ujjvalam //94//
grahādiparivāraṃ ca viśvatejo 'vabhāsakam /

(cf. M.-T. DE MALLMANN, *Ens. Icon. de l'Agni-Pur.*, not. pp. 95 et sq. et J. N. BANERJEA, *Development of Hindu Iconography*, p. 550.

A. Sanderson m'a fait remarquer qu'au Cachemire la présence d'une *sūryapūjā* avant celle de la *mūladevatā* était considérée comme un des principaux points de divergence entre la pratique du *siddhānta* et celle du śivaïsme *vāma, dakṣiṇa* ou *kula*. Le fait que cette *pūjā* fasse partie intégrante du culte selon la Śrīvidyā peut ainsi apparaître comme correspondant à un désir de calquer celui-ci sur celui des temples. Dans la mesure où il y aurait là le signe d'une volonté de conformisme orthodoxe, sa présence dans le YH pourrait être un indice du caractère relativement tardif de ce texte. Ce pourrait être aussi un indice tendant à lui faire assigner une origine méridionale plutôt que cachemirienne. (Cf. introd., pp. 00-00).

143. Citation du *śl.* 5 du Cidvilāsastava (NṢA, p. 322). Comme on l'a dit (ci-dessus, p. 265, note 1), *mati* est la pensée efficace, la conviction, la pensée illuminée du poète ou du visionnaire du Veda. Il est donc normal qu'Amṛt glose sa formule par *svātmāhambhāvabhāvanā* : réalisation mystique, intuition illuminatrice, de la nature de son propre soi.

144. *svātmāhambhāvabhāvanā*.

145. *bāhyārtha* : c'est-à-dire le culte de Sūrya en tant que dieu-soleil (ou que Śiva), fait avec une oblation concrète d'*arghya*, par opposition à l'aspect ésotérique, mystique, qui vient d'être indiqué.

146. *graha* : ce sont là les planètes qui, avec le soleil, brillent et rendent visible le monde. Ainsi appelées parce qu'elles « saisissent », c'est-à-dire influencent la destinée humaine. Elles sont généralement (notamment ici) au nombre de neuf. Elles accompagnent évidemment le soleil qui en est la première. Amṛt donne toutefois plus bas deux interprétations du mot *graha*.

Selon la formule canonique : « La déesse Tripurā est la Conscience elle-même [147], et la couleur rouge est sa prise de conscience », [le Soleil] est paré d'une rougeur produite par la puissance de la prise de conscience [148]. Il est « resplendissant » car il ne se lève ni ne se couche. Et il est « entouré des saisisseurs, etc. ». Ces derniers sont les organes des sens, ainsi nommés parce qu'ils saisissent leur objet. Le premier
282 (*ādi*) d'entre eux est le sens interne, et ils entourent [ce Soleil] en ce sens que c'est lui qui donne l'impulsion au flot des expériences et décisions liées à la saisie de la diversité des objets [149]. L'Upaniṣad dit à ce propos : « Puisse-t-il inciter nos pensées ! » [150]. « Manifestant l'éclat de l'univers » : comme le dit [encore] l'Upaniṣad : « Il est la Lumière des lumières » [151] : sa fulguration propre est la cause de l'aperception de tout éclat extérieur. Mais [ce passage a aussi] un sens exotérique. [Dans ce cas] les saisisseurs sont [les planètes] : lune, etc.,

147. *svasaṃvit* : plutôt que conscience de soi, puisque la prise de conscience de soi est le propre de *vimarśa*, alors qu'ici il s'agit précisément de la Conscience elle-même, qui est *prakāśa*.

148. Le soleil est généralement considéré comme doré, mais la couleur rouge lui est aussi attribuée, en particulier par les āgama : *rakta* ou *aruṇa*, qui est le rouge du soleil levant. Dans le RV. on le trouve décrit comme un oiseau rougeoyant (V.47, 3), mais il y apparaît aussi comme le cheval blanc étincelant de l'aurore (VII.77, 3). L'iconographie le représente parfois comme étant blanc, mais avec un vêtement rouge. Ici, Mārtaṇḍa paraît avoir ces deux couleurs, mais surtout la première : dans la mesure où il est Śiva, il est *prakāśa*, pure Lumière, donc blanc. Dans celle où il est *vimarśa*, prise de conscience, il est coloré, rouge. La couleur rouge (*lauhitya*) étant celle de la Déesse, qui est *vimarśa*.

Amṛtānanda ne donne pas la référence du texte qu'il cite ici à l'appui de cette conception. On trouve toutefois dans le Tantrarājatantra (35.13-14), texte de date incertaine, une formulation voisine :

svātmaiva devatā proktā lalitā viśvavigrahā |
lauhityaṃ tadvimarśaḥ syād...

De même dans la Bhāvanopaniṣad, 31 : *lauhityam etasya sarvasya vimarśaḥ*. C'est un texte śākta peut-être tardif (éd. dans *Kaula & Other Upaniṣads*, Tantrik Texts, vol. XI, et dans *The Śākta Upaniṣads*, Adyar, 1950) que Bhāskararāya a commenté. Le commentaire du Tantrarājatantra, comme celui de Bhāskara, souligne le lien entre la prise de conscience, propre à la Déesse et la passion, l'attachement pour l'univers, qu'expriment les mots *rāga* ou *anurāga*, qui signifient aussi rouge ou rougeur. Rougeur et passion sont donc nécessairement liées. La Déesse, *vimarśa*, dans la mesure où elle est vie, activité, mouvement, serait du côté de la rougeur, par opposition à Śiva, pure lumière indifférenciée. Blanc et rouge sont d'ailleurs, dans le rituel, les couleurs respectives de Śiva et de la Déesse.

149. La première interprétation, ésotérique, de *grahādi*, est de l'entendre comme *grahānām ādih*, celui qui vient en tête des « saisisseurs » que sont les organes des sens. Le soleil, qui est conscience, est alors considéré comme le sens interne (*manas*), organe de jugement et d'élaboration de la pensée, présidant aux sens, qui saisissent les objets dans leur diversité. *saṃkalpa* est la fonction essentielle du *manas* (cf. par ex. Amarakośa, 1.5, 2).

150. RV. V.4, 10 : c'est la *gāyatrī*.

151. Muṇḍ Up., 2.2,10 (déjà citée Dī, p. 64).

le soleil étant le principal ou premier [de ces astres], et le mot « etc. » (*ādi*) doit alors s'entendre comme désignant les six *aṅga*[152]. Le reste est facile à comprendre. //94-95//

[Le Tantra] dit comment doit être tracé[153] le *cakra* extérieur :

Ô DÉESSE ! IL FAUT FAIRE APPARAÎTRE EXACTEMENT LE ROI DES *CAKRA* [TRACÉ] AVEC DE L'ORPIMENT, DE L'AGALLOCHE ET DU KUṄKUMA MÊLÉS À [DES SUBSTANCES] LUNAIRE ET IGNÉE, PENDANT QU'EST ÉNONCÉ LE *MŪLA*[*MANTRA*].

saumyāgneyayutair devi rocanāgurukuṅkumaiḥ //95//
mūlam uccārayan samyag bhāvayec cakrarājakam /

p. 283 Ce qui est « lunaire », c'est le camphre. C'est cela en effet que désigne le mot *soma*. Igné est le safran, car il ressemble à une flamme. Amara dit en effet : *kaśmīrajanmāgniśikham*[154]. L'orpiment (*rocanā*), ou *gorocanā*. L'agalloche ou *kālāguru*. *kuṅkuma* [se dit aussi] *ghusṛṇa*[155]. Ayant mélangé ces substances avec du nectar[156], on doit s'en servir pour tracer le *cakra* sur une plaque d'or, ou autre, avec une aiguille d'or. « Pendant qu'est énoncé le *mūla*[*mantra*] »[157] : la *saubhāgyavidyā*. Ceci dans le cas où on fait tracer le *cakra* par un autre. Mais si on le trace soi-même, on le fait en énonçant cette [même *vidyā*]. Le roi des *cakra* est le meilleur de tous les *cakra* utilisés dans le culte car sa nature est celle des quatre *āmnāya*[158]. « Il faut le faire

152. Deuxième interprétation de *grahādi* : « les planètes, etc. », c'est-à-dire le soleil et les huit autres planètes : la lune et les autres ; « etc. » vise alors les six *aṅga* accompagnant le Soleil qui, comme pour Śiva, sont *hṛdaya*, *śiras*, etc. (cf. M.-T. DE MALLMANN, *Ens. Icon. de l'Agni-Pur.*, pp. 88 sq.). Bhāskara (Se, p. 250) admet aussi cette explication tout en préférant entendre *ādi* comme visant les divinités entourant le Soleil, ses « assistants » (*pāripārśvaka*), Māṭhara, etc.

153. *uddhāra* : employé ici au sens de tracé matériel (cf. ci-dessus, p. 173, note 303). Le *cakra* « extérieur » (*bāhyacakra*) est en effet celui utilisé matériellement pour le culte.

154, Amarakośa, 2.6,124.

155. Les dictionnaires traduisent *ghusṛṇam* par safran. Mais ce mot glose ici *kuṅkuma*, qu'il faut traduire par curcuma (l'anglais turmeric), « qui fournit la poudre de cari », dit le Larousse. *kaśmīra*, le safran, est un produit beaucoup plus rare et coûteux, originaire, comme son nom l'indique, du Cachemire.

156. *sudhā* peut désigner l'*amṛta*, d'où notre traduction. Ce peut aussi être un autre liquide, ou bien du miel. Mais ce mot peut également désigner une poudre blanche semblable à de la chaux qui, mêlée à d'autres ingrédients, sert à tracer le *maṇḍala* (cf. Dī, p. 286), lequel est souvent fait avec des poudres. Ici, tracé avec une aiguille sur une feuille d'or, il est nécessairement dessiné avec un mélange liquide.

157. Pour des raisons de métrique le YH porte : *mūlam uccārayan*, forme causative, qui peut en effet s'entendre comme : faisant énoncer. C'est celui qui trace le *cakra* — l'adepte ou un autre — qui énonce la *mūlavidyā*.

158. *caturāmnāyamayatvāt* : le *cakra* est constitué par les quatre *āmnāya* dans la mesure où on les trouve en lui, comme on l'avait fait précédemment pour la *vidyā*, appelée alors *vidyārāja* (Dī, pp. 120-124) : ce sont deux situations analogues.

apparaître [159] exactement », c'est-à-dire le tracer ou le faire tracer selon les indications données par un expert, qui dit « ... un triangle semblable, [la pointe de] l'énergie étant vers l'avant, les lignes étant égales, ravissant... » [160]. Le Maître expert dit aussi : « il faut tracer le roi des *cakra* avec du musc, du safran, du camphre, du santal et du nectar » [161]. //95-96//

PUIS, IL FAUT Y LANCER DES FLEURS TENUES DANS LES MAINS JOINTES, AVEC LE *MŪLAMANTRA* DES YOGINĪ. //96/

yoginīmūlamantreṇa kṣipet puṣpāñjaliṃ tataḥ //96//

284 « Avec le *mūlamantra* des Yoginī » : de celles qui sont manifestes et des autres. On l'a dit plus haut [162] : ce *mūlamantra* est « celui de toutes celles qui sont manifestes », etc. [En l'énonçant] il faut prendre des fleurs dans les mains jointes, puis on doit les lancer sur le *śrīcakra*. //96//

[Le tantra] dit ensuite ce qu'il faut faire si l'on n'a pas de fleurs :

OU BIEN [IL FAUT L'ORNER] AVEC DES PIERRES PRÉCIEUSES ET DU CORAIL [EN ÉNONÇANT] LA *MŪLAVIDYĀ* À L'ENVERS. IL FAUT DANS TOUS LES CAS FAIRE QUE [LE *CAKRA*] NE SOIT PAS VIDE.

maṇimuktāpravālair vā vilomaṃ mūlavidyayā /
aśūnyaṃ sarvadā kuryāt

« A l'envers » : à rebours. C'est ainsi qu'il faut énoncer la *mūlavidyā*, c'est-à-dire la *saubhāgyavidyā*. Le mot « ou » (*vā*) indique qu'il y a deux possibilités, selon la règle de l'œil de corbeau [163]. « Dans tous les cas » : de quelque façon qu'on opère, si en l'absence de fleurs on utilise des pierres précieuses, etc., que ce soit avec le *mūlamantra* des Yoginī ou avec la *saubhāgyavidyā*, il faut faire en sorte que le *cakra* ne soit jamais vide : pendant qu'on fait le culte, il s'entend. //97//

159. *bhāvayet* : ce terme a ici son sens premier de faire apparaître, faire être, donc tracer.

160. Fragment d'un texte décrivant le *cakra*, impossible à traduire avec certitude hors de son contexte.

161. Cette ligne se trouverait dans un passage cité par Vidyānanda dans sa Jñānadīpavimarśinī comme provenant de l'Udayākarapaddhati (cf. NṢA, introd., p. 32), laquelle serait un texte de l'école Tripurā sur le culte de la Déesse. On ne le connaît guère encore que par ces citations de Vidyānanda (cf. *Luptāgamasaṃgraha*, vol. 2, pp. 10-14, où le fragment ici cité ne figure pas).

162. Dī, p. 276 (ci-dessus, p. 312, note 126).

163. Le corbeau est censé regarder les choses soit avec un œil soit avec l'autre. Il jette donc deux regards différents sur le même objet. Cf. Dī, p. 185, ci-dessus, p. 240, note 236).

p. 285 S'il n'agissait pas ainsi, dit [le tantra, le culte] serait sans fruit :

S'IL RESTAIT VIDE, LES OBSTACLES SERAIENT INNOMBRABLES. //97//

śūnye vighnās tvanekaśaḥ //97//

Si le *śrīcakra* demeurait vide de pierres précieuses, ou autres, d'innombrables » — de très nombreux — obstacles surgiraient au cours du culte[164]. //97//

[Maintenant] est dite la règle pour l'*arghya* commun :

[LE *SĀDHAKA*] DOIT PLACER L'*ARGHYA* ENTRE LE *ŚRĪCAKRA* ET LUI-MÊME.

śrīcakrasyātmanaś caiva madhye tvarghyaṃ pratiṣṭhayet //

Entre le *śrīcakra*, dont on vient de dire comment le faire apparaître, et [l'endroit où se trouve] le *sādhaka*, il faut placer l'*arghya* selon la règle que l'on va dire. //97//

[D'abord] est dite la façon d'installer[165] l'*arghya* :

SUR [UN DIAGRAMME] À SIX ANGLES DANS UN CARRÉ, Ô AIMÉE DES DIEUX //98//, AYANT FAIT LE CULTE DES SIX *ĀSANA* ET AYANT RENDU HOMMAGE DANS LE TRIANGLE SUCCESSIVEMENT AUX QUATRE *PĪṬHA* KĀ, PŪ, JĀ, O, //99// IL DEVRA SACRIFIER SUR L'EMPLACEMENT DE L'*ARGHYA* AUX DIX *KALĀ* DU FEU.

caturasrāntarālasthakoṇaṣaṭke sureśvari //98//
ṣaḍāsanāni saṃpūjya trikoṇasyāntare punaḥ /
pīṭhāni caturo devi kā-pū-jā-o iti kramāt //99//
arcayitvā 'rghyapāde tu vahner daśa kalā yajet /

p. 286 « Sur un [diagramme à] six angles dans un carré » : il faut tracer d'abord un carré, à l'intérieur de celui-ci un cercle et, dans ce dernier, une figure à six angles au centre de laquelle se trouve un triangle. Ce *maṇḍala* doit être tracé avec la *matsyamudrā*[166] sur une surface de terre enduite de bouse de vache. Voilà ce qu'il convient de faire. C'est ce que dit le Parākrama[167] :

164. Comme on l'a dit plus haut, les tantras les plus anciens, qui contiennent la même prescription, indiquent que faute de trouver des offrandes dans le diagramme rituel les déités invoquées par l'adepte se retourneraient contre lui et le dévoreraient.

165. *pratiṣṭhā* : il s'agit d'une installation rituelle, donc d'une cérémonie. Le culte, on le sait, commence par une série d'actions rituelles, dont notamment l'invocation (*āvāhana*) et l'installation (*sthāpana*). Voir SP 1, pp. 190-193.

166. *mudrā* non décrite ici, non plus que dans le NṢA. La *matsyamudrā* habituelle, avec une main posée sur le dos de l'autre, ne paraît guère adaptée à l'épandage précis d'une poudre.

167. Cf. ci-dessus, p. 311, note 124.

« Puis, sur une surface quadrangulaire enduite de bouse de vache, versant de la poudre avec la main en faisant la *matsyamudrā* et en laissant s'écouler le souffle, il faut tracer de façon régulière le *maṇḍala* de l'*arghya*, divinement parfumé, formé d'un carré, d'un cercle, d'une figure à six angles et d'un triangle, situés l'un à l'intérieur de l'autre ».

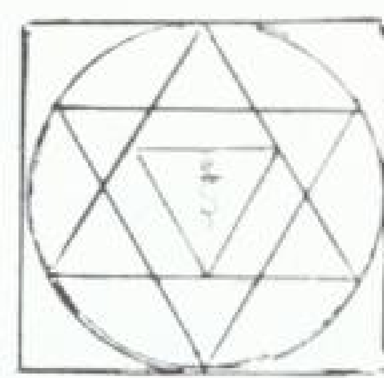
Ayant ainsi une figure à six angles à l'intérieur d'un cercle et d'un carré [168], [y] « ayant fait le culte des six *āsana* », c'est-à-dire ayant fait le culte des *āsana* [nommés] *amṛtārṇava, potāmbuja, ātman, cakra, mantra* et *sādhyasiddha* [169], puis ayant rendu hommage, dans le triangle placé dans la figure à six angles, successivement à Kā : Kāmagiripīṭha, Pū : Pūrṇagiripīṭha, Jā : Jālandharapīṭha et O : Oḍyāṇapīṭha, cela dans chacun des trois angles et au centre de ce triangle, et ayant installé la coupe à libation (*pātram*) à l'endroit servant de réceptacle à l'*arghya* et lui ayant rendu hommage, il faut, en ce point central, rendre hommage à l'image du feu, puis aux *kalā* qui entourent celle-ci. C'est ce que dit le SvS :

287 « O déesse ! celui qui mieux que tous connaît les mantras doit adorer l'image du feu avec ses *kalā* dans le triangle situé dans la figure à six angles, après l'avoir invoquée dans ce réceptacle ».

Il faut sacrifier successivement aux dix *kalā* de ce feu, Dhumrārcis, etc., accompagnées des dix phonèmes de *YA* à *KṢA*, [point que] précise le SvS :

« Ô Maheśvarī ! les phonèmes de *YA* à *KṢA* [sont associés aux] *kalā* du feu. Ces *kalā* doivent être adorées chacune avec son propre phonème, selon la règle, c'est-à-dire avec le germe phonique d'abord, puis, au milieu, le nom de la [*kalā*] au datif et à la fin *namaḥ* [170]. [Voici] énoncés les noms des *kalā* du feu, écoute-les : Dhumrārcis, Nīlaraktā, Kapilā, Visphuliṅginī, Jvālāmālinī, Arcismatī, puis Havyavāhinī, la huitième est Kavyavāhā, puis Raudrī et Saṃvāhinī ». (Un autre tantra donne la liste : Dhumrārcis, Ūṣmājvalinī, Jvālinī, Visphuliṅginī, Suśrī, Surūpā, Kapilā, Havyakavyavāhā, Īśvarī » [171]. //97-100//

168. Le tracé de ce *maṇḍala* a donc l'aspect que voici : Selon le Nityotsava (2e *ullāsa*, *srīkrama*, p. 38, le *bīja ĪṂ* (qui intervient dans la *kāmakalā*, cf. ci-dessus, p. 202), doit figurer au centre.



169. Les deux premiers de ces *āsana* me sont inconnus. Pour les quatre autres, cf. YH, 3.2-3 et Dī, pp. 107-108. Selon V.D. ces six *āsana* seraient décrits dans la Jñanadīpavimarśinī.

170. Ce qui est la formule habituelle de ce genre de mantra.

171. Cette liste, incomplète, se trouve (sans Īśvarī) dans le Śāradātilaka, 2.15 (vol. 1, p. 72). Elle n'est donnée que dans quelques mss. du YH.

p. 288 L'ARGHYAPĀTRA UNE FOIS INSTALLÉ, IL FAUDRA Y SACRIFIER AUX *KALĀ* DU SOLEIL. //100// DANS CETTE COUPE, ON RENDRA HOMMAGE AUX DOUZE *KALĀ* DU SOLEIL, *KA-BHA*, ETC.

arghyapātraṃ pratiṣṭhāpya tatra sūryakalā yajet //100//
pātre sūryakalāś caiva kabhādi dvādaśārcayet /

[Ensuite,] « dans l'*arghyapātra* » : au centre de la coupe à libation, il faut rendre hommage à l'image du Soleil. C'est ce que dit le SvS :

« Ayant placé une conque purifiée avec l'*astra*[*mantra*], puis ayant fait venir de son cœur sur celle-ci, en l'invoquant [172], l'image du soleil, avec son mantra »,

il fera là le culte du Soleil. Selon la règle que voici [173] :

« Il faut énoncer dans l'ordre, en les associant deux par deux, les phonèmes de *KA* à *ṬHA* et ceux de *BHA* à *ḌA* et les *kalā* aussitôt après »,

les douze *kalā* Tapinī, etc., sont associées aux [phonèmes] « *KA-BHA*, etc. », c'est-à-dire à douze paires de phonèmes, la formule devant s'entendre comme : *KA*, etc., et *BHA*, etc. [174]. C'est ce que dit le SvS :

p. 289 « Les *akṣara* de *KA* à *ṬHA*, ô Déesse! sont énoncées avec les noms des formes divines que voici : Tapinī et Tāpinī, Śodhanī et Śoṣaṇī, Brāhmaṇī et Kledinī, Vareṇyā et Ākarṣiṇī, Suṣumnā et Vṛṣṭivāhā, Jyeṣṭhā et Hiraṇyadā. Telles sont les *kalā* du Soleil [associées aussi aux phonèmes], dans l'ordre inverse, de *BHA* à *ḌA* ».

[Les *kalā* solaires associées à] *KA-BHA*, etc., étant dites, les dix *kalā* du feu étant associées à *YA*, etc., les seize *kalā* de la Lune doivent s'entendre comme étant accompagnées des seize voyelles, *A*, etc. Dans leur cas, après avoir empli la coupe à libation d'une eau parfumée de fleurs odorantes et de girofle, etc., il y faut rendre hommage au disque lunaire. Le SvS dit en effet :

« Dans cette eau, il faut jeter ensemble des cardamones, des clous de girofle, des kaṅkola et de la noix muscade, avec des fleurs et des substances odoriférantes »,

172. On a là une forme de *prāṇapratiṣṭhā*, d' « instauration du souffle », qui se trouve dans nombre de textes tantriques, pour amener dans l'image du culte l'énergie (*śakti*) divine dont le rituel du sacrifice interne (*antaryāga*) préalable avait imprégné l'officiant. Plus loin (p. 289), un rite analogue est prescrit pour la lune.

173. Selon V. D. (NṢA, introd., p. 36), ces deux lignes se trouveraient dans un ms de la Tattvavimarśinī, œuvre qu'il attribue à Amṛt.

174. Les douze *kalā* du Soleil sont associées à deux phonèmes : *KA-BHA*, pour la première, *KHA-BA* pour la deuxième, etc., jusqu'à *ṬHA-ḌA* pour la dernière. Les deux séries de consonnes, de *KA* à *BHA* et de *BHA* à *ḌA* sont donc conjointes en les inversant.

et :

« Ayant tracé le *navayoni* comme précédemment au centre de l'eau, il faut rendre hommage au disque lunaire que l'on aura fait venir du *viśuddha*[*cakra*] »[175]. //100-101//

290 PUIS, AVEC DU BEURRE FONDU ET [UNE AUTRE] SUBSTANCE, IL DEVRA SACRIFIER AUX SEIZE *KALĀ* DE LA LUNE. //101//

vighṛte tu punar dravye ṣoḍaśendukalā yajet //101//

Là, « avec du beurre fondu » : avec ce beurre fondu et une substance liquide. Celle-ci est celle de l'*arghya* spécial (*viśeṣārghya*), où le liquide utilisé est du vin (*madya*)[177]. C'est ce que dit le SvS :

« Nous dirons donc maintenant comment exécuter l'*arghya* spécial. Le culte du feu et du soleil [se fait] dans deux récipients à oblation. L'ayant d'abord accompli selon la règle qu'on a dite de l'*arghya* commun, on fera alors le culte [lunaire] après avoir rempli la coupe à libation d'alcool (*āsava*) avec le mantra *śiras* et comme précédemment ».

Il faut donc sacrifier aux seize *kalā* lunaires. Il faut faire un sacrifice aux seize *kalā* de la Lune, Amṛtā, etc., précédées, dans l'ordre, des seize voyelles *A*, etc.[177]. C'est ce que dit le SvS :

291 « On proclame que les seize *kalā* de la Lune sont associées aux [phonèmes] allant de *A* à celui qui précède *KA*. Je vais te dire leurs noms, Femme au corps harmonieux ! Écoute : Amṛtā, Mānadā, Pūṣā, Prīti, Puṣṭi, ô Maheśvarī ! Revatī, et Hrīmatī, Śrī et Kāntī et Sudhā, Jyotsnā et Haimavatī, Chāyā et Saṃpūriṇī, Vāmā, Rāmā, tels sont les noms des *kalā*, ô Bien-Aimée ! » //101//

ET, DANS CETTE [COUPE], MÉDITER INTENSÉMENT AMṚTEŚĪ AVEC LE *NAVĀTMA*[*MANTRA*]. ENSUITE, AVEC LE *NAVĀTMAN*, Ô DÉESSE ! IL DEVRA FAIRE UNE LIBATION AUX DÉESSES DES SUBSTANCES DE BASE DU CORPS //102// ET DE MÊME À ĀNANDABHAIRAVA AVEC [UN MANTRA] QUI SE TERMINE PAR *VAUṢAṬ*.

amṛteśīṃ ca tanmadhye bhāvayed ca navātmanā /
navātmanā tato devi tarpayed dhātudevatāḥ //102//
ānandabhairavaṃ caiva vauṣaḍantena tarpayet /

175. Le *viśuddhacakra*, situé dans la gorge, est traditionnellement associé à la lune : il a seize pétales, l'image de la lune s'y trouve, etc. (cf. par exemple, le Ṣaṭcakranirūpaṇa, *śl.* 28-29).

176. J. *ad* TĀ, 15.69 (vol. 9, pp. 38-39) décrit *madya* comme du vin (fait avec des raisins). Sur la question des boissons alcooliques et leur terminologie, on pourra se reporter à l'article de Pentti AALTO, *Madyam Apeyam*, cité *supra*, p. 260, note 312.

177. L'association des *kalā* du feu aux lettres de *YA* à *KṢA*, celle des *kalā* du Soleil à la double série *KA-BHA THA-ḌA*, puis celle des *kalā* lunaires aux seize voyelles, se

« Après avoir extrait Lakulīśa, Bhṛgu et Saṃvartaka, ainsi que Pinākin, Khaḍgīśa, Bhujaṅga et Bālin, il faut leur associer, dans l'ordre, en huitième, Kāryakāraṇa. On ajoute à la fin Arghīśa et voilà extrait ce *navātman* » [178].

p. 292 C'est ainsi que le SvS donne l'extraction du *navātma*[*mantra*]. « Dans cette [coupe] » : avec ce mantra, il faut méditer intensément (ou faire apparaître par la concentration mentale : *bhāvayet*) Amṛteśī, celle qui verse l'*amṛta*, le nectar, selon la formule du Maître expert, qui dit :

« Ô Bhavānī! pour mettre fin au devenir, je te médite (*bhāvayāmi*) comme Amṛteśvarī, Toi qui réconfortes le monde mouvant et immobile par le flot jaillissant et rayonnant du nectar » [179].

« Ensuite, avec le *navātman*, ô Déesse » : les *devatā* régentes des substances de base [du corps] sont les Ḍākinī, etc. On l'a déjà dit ici même :

« Il faut imposer les divinités Ḍā, etc., maîtresses des substances de base du corps, sur les [*cakra*] *viśuddha*, du cœur, du nombril, etc. » (YH, 3.30, p. 232).

[Il faut faire] « de même » une libation à Ānandabhairava, avec le *navātma*[*mantra*] qu'on vient de décrire. « De même » signifie que c'est avec le *navātman* lui-même qu'il faut faire la libation à Ānandabhairava; ce qui veut dire que la libation doit se faire en énonçant le *navātma*[*mantra* et en ajoutant] « *ānandabhairavāya vauṣaṭ* ». //102-103//

La règle relative à l'*arghya* commun est étendue à l'*arghya* spécial, [le YH dit donc] :

LE MEILLEUR DES *SĀDHAKA* DOIT RÉALISER DE MÊME L'*ARGHYA* SPÉCIAL.

tathaivārghyaṃ viśeṣeṇa sādhayet sādhakottamaḥ //103//

retrouvent dans d'autres textes — ainsi, dans le 3e chapitre du Prapañcasāratantra (cf. *id.*, introd., pp. 20-21).

Voir plus loin les *śl.* 111-112 (Dī, pp. 397 sq.) : culte des seize Nityā, qui sont les *tithi*, jours lunaires.

178. L'extraction du *navātmamantra* est donnée en utilisant les noms des Rudra associés aux phonèmes dans le *śrīkaṇṭhanyāsa* (cf. ci-dessus, p. 225, note 178). Le mantra ainsi obtenu est *HSKSLVRYŪṂ*. Sa forme est en général *HSKSMLVRYŪṂ* : Bhāskara la donne, avec une clef différente, Se, p 260. Kāryakāraṇa, mentionné dans cette extraction-ci, ne figure pas dans la série de Srīkaṇṭha : erreur, variante, ou inexactitude voulue pour dérouter les indiscrets?

Le *navātmamantra* est un mantra important dans le Trika (voir, par exemple, MVT, 8.21-23, TĀ, 30.11-16, PTV, p. 150). C'est en outre le mantra du dieu Navātma, associé à la déesse Kubjikā, donc dieu principal du Kubjikāmata.

179. *śl.* 7 du Saubhāgyahṛdayastotra de Śivānanda (NṢA, app., p. 304).

C'est clair. //103//

293 La purification de l'*arghya* ainsi faite, il est dit qu'il faut aussitôt après adorer les maîtres spirituels :

> AYANT ADORÉ LES PIEDS [DE LA SUCCESSION] DES MAÎTRES, IL DEVRA ENSUITE OFFRIR [CET *ARGHYA*] À BHAIRAVA.
>
> *gurupādālim āpūjya bhairavāya dadet punaḥ* /

La succession des pieds des maîtres, celle de leur empreinte [180], va de ceux du suprême Śiva à ceux de son propre *guru*. Elle est d'une triple sorte, [faite des maîtres] divins, accomplis et humains [181], à qui [le *sādhaka*] doit avoir fait un culte, c'est-à-dire leur avoir rendu hommage avec des fleurs, des grains d'orge et l'eau de l'*arghya* placés sur sa tête. Cet *arghya*, purifié en l'élevant trois fois jusqu'à son front, il devra l'offrir, le donner, [ensuite] à Bhairava tel que celui-ci a été déjà décrit [182], qui, sous la forme du Maître, se trouve dans le triangle placé dans la forêt du grand lotus [183]. //104//

Après cela :

> MIS EN MOUVEMENT PAR L'ORDRE DE CELUI-CI, IL LUI FAUT L'OFFRIR ENSUITE À LA SUCCESSION DES MAÎTRES SPIRITUELS. //104//
>
> *tadājñāpreritaṃ tacca gurupaṅktau nivedayet* //104//

« Mis en mouvement », c'est-à-dire ayant reçu l'ordre de Bhairava sous la forme du maître, [l'adepte] doit alors offrir cette matière oblatoire à la succession des maîtres spirituels. //104//

294 [Maintenant] est dit comment est pris le reste de l'offrande faite à la divinité (*prasādagrahaṇa*) :

> AYANT RECUEILLI CE QUI EN RESTE, IL FAUT ACCOMPLIR L'OBLATION DANS LE FEU DU DÉSIR OÙ FLAMBE TOUT L'UNIVERS EN RÉCITANT LA *MŪLAVIDYĀ* ET LA [FORMULE D'ADORATION DES] SANDALES DU MAÎTRE. //105//
>
> *tadīyaṃ śeṣam ādāya kāmāgnau viśvatastviṣi*
> *pādukāṃ mūlavidyāṃ ca japan homaṃ samācaret* //105//

180. *pādukā* : les sandales, c'est-à-dire l'empreinte, la trace, laissée par les « pieds » : par le passage des divinités ou des maîtres spirituels. Cf. ci-dessus, p. 102, note 40 et surtout p. 257, note 300.

181. Cf. Dī, p. 8.

182. On a vu plus haut (YH, 3.5; Dī, pp. 224-225) que la *gurupādukā*, c'est-à-dire la présence du suprême Śiva, se trouve dans le lotus *akula* à mille pétales, où le *sādhaka* doit l'évoquer lors de la *parāpūjā*.

183. Au début du YH (1.1).

« Ce qui en reste », c'est ce qui reste de ce qui a été offert à la divinité et au *guru* [184], substance qu'il faut absorber avec les mantra servant à purifier les quatre *tattva* [185]. Selon notre formule [186] : « Ce dieu est [nommé] Kāma car il est désirable » (*kāmyatvāt*), c'est dans le feu présent en toutes les créatures, en celui qu'on nomme Kāmeśvara (Seigneur du désir), dont la puissance consume tout l'univers, [que l'oblation doit se faire. Elle se fait en ce feu] « où flambe tout l'univers » : comme le dit l'Ājñāvatāra : « car il est éclat intense, capable de tout dévorer » ; [le *sādhaka* doit faire l'oblation] dans le feu dévorateur de l'univers en récitant la formule d'adoration des sandales du maître — c'est-à-dire des vénérables sandales de son propre *guru* — ainsi que la *mūlavidyā* — c'est-à-dire la *saubhāgyavidyā*. Il devra ainsi faire dans le feu une oblation (*homaṃ dadet*) consistant (symboliquement) à y jeter la dualité pour qu'elle s'y consume. Comme le dit le vénérable Parākrama [187] :

> « Ayant offert l'*arghya* au maître [imaginé comme] se tenant sur sa tête, sur l'ordre de celui-ci, [l'adepte] doit faire oblation, dans le feu de la conscience, semblable à celui qui dévore l'univers à la fin d'un *kalpa*, du *havis* fait de l'ensemble du connaissable, avec l'offrande additionnelle de [ses] imprégnations mentales. Faisant oblation [de ces éléments] en les mêlant ensemble, il devra faire le *japa* en prenant conscience du Soi » [188].

p. 295 Mais qu'est-ce que le feu du désir (*kāmāgni*) ? Où se trouve-t-il ? et en quoi consiste l'oblation ? — [Le tantra] répond en disant :

> IL FAUT VERSER EN OBLATION, AVEC LE SENS INTERNE, L'ACTIVITÉ DES RAYONS DE LUMIÈRE DANS LA GRANDE LUMIÈRE [QUI SE TIENT] DANS LA BOUCHE DE *KUṆḌALĪ*, OÙ SE PRODUISENT LA RÉSORPTION ET LE VOMISSEMENT COSMIQUES. //106//
>
> *mahāprakāśe viśvasya saṃsāravamanodyate* /
> *marīcivṛttīr juhuyān manasā kuṇḍalīmukhe* //106//

« Dans la bouche de *kuṇḍalī* » : il faut ajouter : « qui se tient ». La Révélation dit à ce propos : « Le Soi suprême se tient au milieu de

184. L'absorption par le *sādhaka* du reste (*śeṣa*) de l'offrande faite à Bhairava semble ici aller de soi. On sait que tel n'est pas toujours le cas dans le śivaïsme, notamment āgamique, le *nirmālya* étant à la fois pur (*nirmala*) et dangereux. V. sur ce point SP-2, pp. 226-288 et H. BRUNNER, « De la consommation du *nirmālya* de Śiva », *J. As*, 1969, pp. 213-263.

185. *tattvacatuṣṭaya* : c'est-à-dire les trois *tattva* : *ātma-*, *vidyā-* et *śiva-tattva* et le quatrième *tattva* considéré comme formé des trois autres pris ensemble (cf. Dī, p. 272, ci-dessus p. 308, note 113). Les quatre *bīja* servant à « purifier » ces *tattva* sont généralement *OṂ*, *AIṂ*, *HRĪṂ*, *ŚRIṂ* (*OṂ ātmattvaṃ śodhayāmi*, etc.).

186. Citation du Saubhāgyasudhodaya, 4.3 (NṢA, app., p. 315).

187. Sur ce texte, voir ci-dessus, p. 311, note 124.

188. *ātmānam āmṛśan* : en en ayant une conscience globale, indivise.

cette flamme » (Tait. Ār, 10.11, 2)[189]. « La grande Lumière », c'est le feu du Sujet connaissant [suprême] brûlant sans combustible et qui ne s'éteint jamais, « où se produisent la résorption et le vomissement cosmiques », c'est-à-dire où se produisent la manifestation de l'univers, de Śiva à la terre, ainsi que sa résorption, envisagées l'une et l'autre sous leur seule forme causale[190]. [Ce qui produit tout cela,] c'est seulement l'énergie cosmique originelle (*vīśvādyaiva śaktiḥ*) [de Śiva]. Comme le dit l'Ājñāvatāra : « C'est par sa seule et propre Volonté qu'Il émet et reprend en Lui tout l'univers ». « Il faut verser en oblation l'activité des rayons de lumière »[191], accompagnés par le sens interne : ces rayons sont ceux du feu intérieur de la conscience : ce sont les organes des sens, dont l'activité, le mouvement, se fait parmi les objets extérieurs. Le Vijñānabhairava dit ainsi : « Chaque fois que par l'intermédiaire des organes sensoriels la conscience de
296 l'Omniprésent se révèle... »[192]. Qu'est-ce à dire ? — C'est-à-dire qu'il faut verser en oblation de cette façon là — avec le sens interne tourné vers l'intérieur — l'oblation rituelle qui est « l'activité des rayons de lumière », c'est-à-dire celle des organes des sens qui se dirigent vers les objets extérieurs. Comme le dit en effet un traité[193] : « le soi est uni au sens interne, celui-ci aux sens et les sens, aux objets ». Cette oblation doit donc être versée « dans le feu du désir » qui est Lumière, présent dans le soi de tous les êtres vivants et qui se tient dans le grand Vide (*mahāśūnye*), c'est-à-dire dans la flamme de la *kuṇḍalinī*[194]. Voilà ce que cela signifie. C'est ce que dit [encore] le Vijñānabhairava :

> « Verser en oblation dans le feu sacrificiel, réceptacle du grand Vide, les éléments, les organes, les objets, etc., accompagnés du sens interne, c'est là la véritable oblation, où la jouissance est la cuiller sacrificielle » (VBh, 149).

189. Cf. Dī, p. 270, ci-dessus, p. 306, note 111.

190. *nijakāraṇatāvanmātrā* : c'est-à-dire en Śiva et non en leur déroulement au plan de la manifestation empirique. Le mouvement cosmique se produit en effet d'abord archétypalement en Śiva avant de se produire au plan du monde. Sur ces plans et niveaux de la manifestation selon Abhinavagupta, cf. *Recherches*, ou *Vāc*, chap. v.

191. Citation déjà faite pp. 16 et 112. Cf. *supra*, p. 109, note 65.

192. VBh, 117 : le VBh vise ici la saisie de l'absolu sous-jacent à tout objet, ce que peut faire un yogin capable d'avoir simultanément conscience du monde et de Bhairava. Ici, de façon analogue, l'adepte, tournant ses sens vers l'intérieur, « verse » leur activité dans la Conscience, telle une oblation sacrificielle. La stance 149 du VBh citée à la page suivante propose une interprétation symbolique du même ordre.

193. Nyāyabhāṣya, 1.1, 4, déjà cité pp. 110, 204 et 221.

194. Comme on l'a déjà vu (Dī, p. 270, *supra*, p. 306, note 111), la flamme (*śikhā*), qui est la pointe, le point le plus élevé, de la *kuṇḍalinī*, est le plan de la Réalité suprême, appelé aussi Grand Vide. Sur le vide, ou vacuité, dans certains textes du Cachemire, voir le VBh, *passim*.

Telle est bien l'oblation intérieure. Les manuels de rituel le disent aussi :

« Je verse perpétuellement en oblation, par la voie de la *suṣumnā*, les activités des sens dans le feu du Soi attisé par l'oblation du *dharma* et de l'*adharma*, en me servant du sens interne comme d'une cuiller sacrificielle ». //106//

p. 297 Ce qu'est l'oblation intérieure est dit ensuite :

CONCEVANT L'UNITÉ DE L'IPSÉITÉ ET DE L'OBJECTIVITÉ COMME SE TROUVANT DANS LA CUILLER *SRUK*, QUI EST *UNMANĪ*, CE QUI NAÎT LÀ DE L'INTENSITÉ DU FROTTEMENT, C'EST LA GRANDE OBLATION RITUELLE. //107// VERSANT ET VERSANT ENCORE LUI-MÊME CETTE OBLATION, [L'ADEPTE] N'EST PLUS QUE FÉLICITÉ SPONTANÉE.

ahantedantayor aikyam unmanyāṃ sruci kalpitam /
mathanodrekasambhūtaṃ vasturūpaṃ mahāhaviḥ //107//
hutvā hutvā svayaṃ caivaṃ sahajānandavigrahaḥ /

Au sujet de cette unité de l'ipséité et de l'objectivité [195], le Maître expert dit ceci :

« Par l'offrande d'oblations qui, parfaitement purifiées, ne sont que nectar, je transforme cet univers en la grande Ipséité, le traitant comme matière oblatoire » [196].

L'ipséité, c'est le sujet connaissant ; l'objectivité, le connaissable. Leur unité est connaissance. Quant à la nature de la coalescence de ces trois facteurs, voici ce qu'en disent les experts :

« Dans le grand Vāgbhava [il y a] Brāhmī, dont la nature est celle du connaissable, plan où est émis l'univers ; [puis il y a] le corps de la grande Lumière transcendante, avec l'énergie incréée [formant le plan du Sujet
p. 298 connaissant] ; trois énergies étant [ainsi] formées avec celle relative à la connaissance, on a un quatrième plan s'ajoutant aux trois autres. [Tel est] l'*araṇi* des mantra que je frotte, empli de la matière inflammable du soleil de la Conscience ».

Selon cette maxime, ce qui naît de l'intensité du frottement des *araṇi* de mantra est formé de la coalescence de ces trois [facteurs : le sujet connaissant, le connaissable et la connaissance] et c'est cette matière, la substance oblatoire qu'elle forme [qui fait l'objet d'une oblation]. C'est ce que dit [aussi] le Mukhyāmnāyakrama [197] : « [L'adepte] doit

195. On remarquera l'usage par Amṛt d'une terminologie — *ahantā/idantā* — caractéristique notamment de la Pratyabhijñā.
196. Citation du *śl.* 29 de la Subhagodayavāsanā de Śivānanda (NṢA, app., p. 301).
197. Cf. ci-dessus, p. 273, note 32.

toujours faire sien ce d'où peut venir la joie de la félicité ». « La grande oblation rituelle » (*mahāhavis*) : quand on verse en oblation ce qu'on a pour objet de connaissance et qu'alors fulgure sans interruption la clarté qui est le sujet connaissant, voilà ce qu'est la grande oblation rituelle. Dans le *homa* de l'oblation plénière, « concevant [l'unité de l'ipséité et de l'objectivité] comme se trouvant dans la cuiller *sruk* qui est *unmanī* » : *unmanī* a déjà été décrite [198]. Elle est ici identifiée à la cuiller *sruk*. Et c'est avec l'*amṛta* dont elle est pleine et dont on vient de voir la nature qu'il faut verser l'oblation plénière [199]. Celle-ci versée, [l'adepte] atteint son but dans la mesure où il devient plein de félicité, selon la parole exemplaire :

« La félicité est la forme du *brahman* et elle se trouve dans le corps. Il est une substance qui la rend manifeste. Celle-ci doit donc être bue par les yogins ».

299 L'expérience de l'alcool faisant s'épanouir une félicité provoquée fera que [l'adepte] s'immergera dans la grande félicité (*mahānanda*) et s'identifiera avec elle. C'est ce que dit le Vijñānabhairava :

« Grâce à l'épanouissement de la félicité que comporte l'euphorie causée par la nourriture et la boisson, qu'on adhère de tout son être à cet état de surabondance et l'on s'identifiera alors à la grande Félicité » (VBh, 72, trad. L. Silburn, p. 113).

Qu'est-ce à dire ? — Qu'ayant versé de nombreuses fois l'oblation plénière de beurre fondu, qui est en réalité la fusion totale de l'ipséité et de l'objectivité née du frottement des *araṇi* de mantra, [on aura] la suprême félicité fulgurante. Telle est l'oblation plénière interne. //107-108//

Cela étant, selon la règle qu'énonce le Kramodaya [200] :

« Quand l'alcool, qui est destruction de la dualité, a pénétré à l'intérieur, l'émerveillement [201] qui n'est lié à aucun objet extérieur se stabilise »,

198. YH, 1.34.

199. Oblation interne, puisqu'il s'agit de l'expérience intérieure consistant à jeter les divers aspects de la réalité phénoménale dans le « Grand Vide » de la Conscience. Pratique toutefois où le corps joue un rôle, d'où la consommation d'alcool. Tout cela rejoint l'enseignement du VBh, précisément cité ici.

200. Texte de l'école Krama connu seulement par quelques citations. Il est cité encore Dī, p. 317. Nous avons déjà noté (*supra*, p. 257, note 300) qu'Amṛt semble se référer volontiers aux textes ou notions du Krama.

201. *camatkāra* : c'est le saisissement émerveillé, extatique, qui se produit lors de la prise de conscience de soi (= du Soi). Il peut, selon l'enseignement du VBh, se produire lors de la montée de la *kuṇḍalinī*, mais aussi, pour un adepte qualifié et assez avancé dans la voie mystique, lorsqu'une émotion sensuelle atteint une certaine intensité, ainsi dans le plaisir sexuel (VBh, 68) ou, comme ici, dans l'euphorie de la nourriture ou de la

p. 300 il faut rendre hommage au *cakra* externe après être parvenu à la stabilisation de l'esprit. C'est pourquoi [le Tantra] dit :

LE SAGE DOIT FAIRE LE CULTE DU *ŚRĪCAKRA*, FORME QUE PREND EN SE RÉPANDANT L'EXPANSION DE SA [CONSCIENCE]. //108//

svaprathāprasarākāraṃ śrīcakraṃ pūjayet sudhīḥ //108//

Le sage est celui qui, parce qu'il boit de l'alcool, garde l'esprit stablement fixé sur sa propre conscience et n'est attaché à aucune autre chose. L'esprit [202] une fois stabilisé, la concentration (*dhāraṇā*) est elle-même stable. Celle-ci stabilisée, naît la contemplation (*dhyāna*) [203], qui est fixation sur une seule idée, comme le disent les Yogasūtra de Patañjali (3.2) : « méditer, c'est fixer [l'esprit] sur un seul objet ». Sans contemplation, le culte ne porte aucun fruit. Ainsi donc, ayant fait offrande aux maîtres que sont Śiva, etc., d'alcool (*āsava*) transformé en nectar, et l'ayant versé en libation dans le feu du Soi, l'esprit [de l'adepte] deviendra parfaitement stable et il connaîtra la suprême et flamboyante félicité. « Forme que prend en se répandant l'expansion de sa [conscience] » : *svaprathā*, c'est l'expansion de sa conscience (*svasaṃvit*). C'est le fait qu'elle se répand, c'est-à-dire qu'elle s'occupe des objets extérieurs par le moyen des sens. C'est ainsi [que se produit] cette fulguration [204]. [L'adepte] devra donc faire le culte (*pūjayet*) de cette forme qui est celle du *śrīcakra* : du *śrīcakra* lui-

boisson. D'où la description paradoxale donnée ici du « sage », dont la perfection spirituelle et le détachement sont liés à la consommation d'alcool — mais le vin, pour lui, devient *amṛta* et sa consommation, de valeur toute symbolique, traduit essentiellement le dépassement des normes courantes, par lequel l'ascète tantrique affirme sa condition de transcendante liberté. Cf. aussi Dī, p. 317, où le Kramodaya est de nouveau cité.

202. *manas* : il me semble qu'ici comme plus haut (Dī, p. 300, 1.1), *manas* doit s'entendre au sens général d'esprit :du plan de l'activité mentale, plutôt qu'au sens technique de *sensorium commune*. Au demeurant, le *manas* est plus que le *sensorium commune*. C'est aussi un organe de jugement et d'élaboration de la pensée. C'est lui, disait plus haut Amṛt (Dī, p. 282) « qui donne l'impulsion au flot des expériences et décisions liées à la saisie de la diversité des objets ». Sur la difficulté de la traduction de ce terme dans nos langues, voir les utiles observations d'A. ROȘU, dans *Les Conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens* (Paris : Collège de France, 1978), notamment pp. 54-55.

203. On remarquera l'emploi ici de *dhyāna* au sens des YoSū : contemplation, méditation intense, de l'idée présente, au lieu du sens, plus fréquent dans le YH et la Dī, de « visualisation » mentale d'une déité ou de ses attributs.

204. *sphuraṇa* : glose ici *prajvalat* (à la 5e ligne de ce paragraphe) que j'ai traduit par « brillant ». Cette fulguration est à la fois manifestation extérieure de la Conscience divine sous l'aspect cosmique du *śrīcakra* (ou, ce qui revient au même, de l'univers) et le mouvement vers l'extérieur de la conscience individuelle par le moyen des sens — les deux mouvements étant parallèles, l'homme reprenant à son niveau le mouvement cosmique, ce qu'Amṛt précise ici, d'ailleurs.

même et de rien d'autre. Mais ce qui fulgure comme *śrīcakra* n'est que
l'expansion de la divinité qui est sa propre conscience, [expansion
formée par] le quadruple organe interne, l'inévolué, le *mahat* et
l'*ahaṃkāra*, ainsi que les éléments subtils, les dix sens, leurs [dix]
301 activités, leurs objets, le *puryaṣṭaka* et l'expansion [qui va jusqu'aux]
éléments grossiers [et formant] les seize « évolués »[205]. //108//

[Maintenant] est décrit le culte du *śrīcakra* [dans les *śl.*] allant de « ... à Gaṇeśa, etc. » (*śl.* 109) à « la *pūjā* du *cakra* étant ainsi accomplie » (*śl.* 168) :

Sur la porte extérieure, il faut sacrifier à Gaṇeśa et à Dūtarī, au Maître du Champ et à Dūtī, ô Déesse! ainsi qu'aux déesses en tête desquelles se trouve Svastikā. //109//

gaṇeśaṃ dūtarīṃ caiva kṣetreśaṃ dūtikāṃ tathā /
bāhyadvāre yajed devi devīś ca svastikādikāḥ //109//

Il faut faire un culte sur les montants de la porte (*dvāraśākhayoḥ*) du *cakra*, à Gaṇeśa et à son énergie Dūtarī, ainsi qu'au Maître du Champ, Baṭuka[206], et à son énergie, Dūtī[207]. C'est ce que dit la Saṃketapaddhati :

« Gaṇeśa, l'unique, triomphe, accompagné par Dūtarī, lui qui, tel la lumière, peut mettre fin à la nuit de la grande illusion de la dualité et de la non-dualité. Baṭuka uni à Dūtī, dansant sauvagement, triomphe, pareil à la lune dans l'éclat suprême de son apparition ».

205. Cette énumération renvoie de la façon suivante aux *cakra* constitutifs du *śrīcakra* : le « quadruple organe interne » correspond au triangle intérieur; l'*avyakta, mahat, ahaṃkāra* et les cinq *tanmātra*, au *cakra* à huit angles; les dix *indriya*, à celui à dix angles interne; leurs activités, à celui à dix angles externe; leurs objets, à celui à quatorze angles; le *puryaṣṭaka*, au lotus à huit pétales et les seize 'évolués', à celui à seize pétales. On a déjà vu cette répartition dans une citation de la Subhagodayavāsanā, Dī, p. 71 (*supra*, p. 151, note 228).

206. Sur Baṭuka (associé à Gaṇeśa) cf. Dī, p. 1, *supra*, p. 95, note 1.

Kṣetreśa ou Kṣetrapāla, dieu gardien placé à l'entrée du village ou aux portes du sanctuaire et dont le *vāhana* est généralement un chien, semble être, comme Baṭuka, une forme de Bhairava. Il est donc normal que Kṣetrapāla et Baṭuka soient assimilés et que, plus loin (Dī, p. 385), le Maître des Champs, s'il est alors distingué de Baṭuka, soit dit être Bhairava : il s'agit toujours du même dieu. (Cf. T. Rao, *Elements of Hindu Icon.*, vol. II, p. 498, 2e ed. Delhi, 1968.)

207. Dūtī, la Messagère, appellation fréquente de la partenaire féminine des rites sexuels tantriques, est sans doute ici — comme Dūtarī — à prendre comme un nom propre. Dūtī est le nom d'une des seize Vidyā ou Nityā dont la première est Tripurasundarī (cf. NṢA, 1.27, p. 48).

Sur la porte extérieure » : sur la partie externe de la porte du *śrīcakra*. Les déesses « qui ont à leur tête Svastikā » sont les quatre : Sarasvatī, Śrī, Durgā, Bhadrakālī. Il s'agit d'un composé nominal désignant celles dont la première est Svastikā. [S'y ajoutent] cinq
p. 302 [autres] : Svāhā, Śubhaṅkarī, Gaurī, Lokadhātrī et Vāgīśvarī. A toutes ces [déesses] Chanteuses [208] [le *sādhaka*] doit sacrifier. Tout cela se trouve expliqué dans les manuels de rituel. //109//

ENSUITE, [IL DEVRA ADORER] AUSSI LA LIGNÉE DES MAÎTRES QUI SE TIENT, TRIPLE, DANS LE TRIANGLE INTÉRIEUR,

tataś cāntastrikoṇe 'pi gurupaṅktiṃ tridhā sthitām /

« La lignée des maîtres » [209] est le triple ensemble [des maîtres] divins, accomplis et humains, qui se tient, triple, dans le triangle central de ce *śrīcakra*. Cette succession (*paraṃparā*) est celle des maîtres depuis Śiva jusqu'au propre *guru* [du *sādhaka*]. Le mot « aussi » (*api*) indique qu'il faut aussi les adorer [210]. La succession des maîtres s'apprend par la transmission orale et non par les moyens du monde. Elle ne se trouve pas écrite dans les livres, car elle est tout à fait secrète.

ET, DANS CELUI-CI, IL DEVRA ENSUITE, APRÈS L'AVOIR INVOQUÉE, FAIRE UN CULTE Á LA GRANDE DÉESSE //110//, QUI SE TIENT DANS LA FORÊT DU GRAND LOTUS, AU CORPS [EMPLI DE] LA JOIE DE LA « CAUSE », REPOSANT CONTRE MON FLANC : À TOI, DÉESSE QUI DONNES LE FRUIT QUE LA VOLONTÉ DÉSIRE.

tadantaś ca mahādevīṃ tām āvāhya yajet punaḥ //110//
mahāpadmavanāntasthāṃ kāraṇānandavigrahām /
madaṅkopāśrayāṃ devīm icchākāmaphalapradām //111//
bhavatīm

« Dans celui-ci » : sur le *cakra* nommé *baindava*, au centre même du *śrīcakra*, [il faut faire un culte à la Déesse] « qui se tient dans la forêt du grand lotus » déjà mentionné ici-même (YS, 3.5) [là où il est dit] : « [ayant évoqué], sur le *vāgbhava* placé dans la forêt du grand lotus,
p. 303 les pieds du Maître ». Cette forêt du grand lotus est le lotus *akula* aux

208. Gāyikā : ces divinités sont en effet considérées comme réjouissant Tripurasundarī par leurs chants.

209. *gurupaṅkti* : voir ci-dessus, p. 101, note 36 et introd., pp. 47-49.

210. *yajet* : c'est-à-dire les honorer d'un sacrifice, mais il s'agit bien entendu, non d'un sacrifice, mais d'une *pūjā*. On a parfois, dans cet ouvrage, traduit *yajet* par « il faut sacrifier », afin de rendre cette expression traditionnelle, mais il s'agit toujours d'une *pūjā* tantrique.

mille pétales tourné vers le bas [211]. « Reposant contre mon flanc » [212] : se tenant contre moi qui suis sans attache [213] et brillant par moi-même. « Au corps [empli de] la joie de la cause » [214] : la « cause » est ici la substance qui peut causer [la joie] (*hetudravyam*). On le dira ici-même : « Il faut offrir le *bali* en se servant de 'cause' à moi qui suis le Maître des Champs » (YH, 3.199, p. 385). La félicité obtenue en buvant cette substance, c'est cela même qu'est son corps, sa forme. Qu'est-ce que cela veut dire? — Qu'ayant bu le liquide en question, qui, purifié, est transformé en nectar, son corps n'est plus que suprême et fulgurante félicité. « Toi », ma Déesse sans-attache (*anāśritā*), dont la nature est celle de l'acte de conscience (*vimarśātmikā*), « Toi... qui donnes le fruit que la volonté désire » : ce que désire la volonté, ce fruit, Tu le donnes en entier. [Cette Déesse], il faut l'adorer après l'avoir invoquée (*āvāhya*) avec le mantra :

> « Ô Parameśvarī! Mère favorable à tous les êtres! Toi dont le corps est plein de félicité venant d'une cause et qui te tiens dans la forêt du grand lotus, viens! »

Mais comment l'expression « se tenant dans la forêt du grand lotus » permet-elle de savoir que le Dieu sans-attache aussi bien que la Déesse sans-attache, après avoir été invoqués là, dans le *cakra*, doivent être adorés sous la forme de Kāmeśvara et Kāmeśvarī [215] ? — A cela, il faut répondre que celui qui se tient dans le grand lotus est lui-même le Dieu sans-attache qui énonce tous les āgama et śāstra, et c'est son énergie qui est sans-attache. Sinon, comment pourrait-on

211. Cf. Dī, pp. 224-225.

212. *madaṅkopāśrayām* : il faut se représenter mentalement la Déesse comme assise sur la cuisse gauche de Śiva.

213. *anāśrita* : peut désigner aussi bien ce qui ne repose sur rien que sur quoi rien ne repose (« not-supported, independent », dit Monier-Williams, qui rend *anāśraya* par « non-support, absence of any person or thing to depend upon, ... isolation »). Donc une condition sans attache, indépendante. Si tel est Śiva, la Déesse, Énergie suprême qui lui est associée, peut être dite *anāśritakalā* : puissance du dynamisme sans-attache.
Il existe un sens plus précis et technique d'*anāśrita-śiva* (ou *śakti*) qu'on trouve notamment chez Abhinavagupta, où *anāśritaśiva* est un plan de l'émanation placé entre Śiva et Śakti sans être cependant un *tattva*. De même pour *anāśritaśakti*, placée entre Śakti et Sadāśiva. Cf. sur ce point *Recherches*, pp. 247 et 252; *Vāc*, p. 311. Kṣemarāja (PH, comm. au *śl*. 4) définit *anāśritaśiva* comme le plan où la divinité ne prend pas en considération l'unité de l'univers et de la Conscience : *cidaikyākhyātimayānāśritaśiva*.

214. *kāraṇa* : cause, est comme *hetu* parfois employé pour désigner le vin ou l'alcool à usage rituel, cause de félicité ou d'ivresse. Cf. Dī, p. 357, YH, 3.199 et Dī, p. 385 et voir *supra*, p. 323, note 176. *hetudravyam*, ci-dessus, pourrait donc très bien se traduire par « substance alcoolique ».

215. On a vu plus haut (YH, 1.52, Dī, pp. 68-69) que l'énergie du suprême Siva, qui est *vimarśa*, fondement de la manifestation cosmique et qui repose en Śiva, est Kāmeśvarī et que celle-ci se tient dans le giron de Kāmeśvara.

dire : « Toi qui te tiens dans la forêt du grand lotus et qui reposes
p. 304 contre mon flanc »? Par contre, Sadāśiva[216], etc., qui pourtant énoncent également les āgama et les śāstra, ne se trouvent pas dans la forêt du grand lotus. C'est ce que dit le SvS :

« Dans [le monde] d'*anāśritaśiva* se trouve le lotus de l'espace (*vyomapadma*) mesurant d'innombrables *yojana*, immense. Là, sur le trône du lion[217], est le Seigneur, portant le croissant de lune dans sa coiffure, brillant comme des milliards de soleils, ayant cinq têtes, dix bras, cinq fois trois yeux, orné de toutes les perfections, forme du *brahman*, éternel, omniscient, Agent universel, attaché à répandre partout sa grâce, tous ses membres ornés et tout couvert de tous les joyaux. Reposant contre son flanc est la Déesse, dynamisme sans-attache, ayant cinq visages, trois yeux, dix bras, la lune dans sa coiffure. Les quatre [énergies] appelées Vyāpinī, etc., ont ce même aspect. Śiva est servi par les déités qui se tiennent dans les quatre directions, de l'est au nord, et par des milliards de Rudra et d'énergies toutes semblables. Servi
p. 305 par ces êtres, maîtres des mondes, il accomplit la création, etc. Ce Seigneur sans-attache, aux cinq têtes à trois yeux, possédant dix bras, ou quatre bras, ou deux bras, ou une seule tête, c'est le Dieu des dieux, l'éternel Śiva, disant les āgama kaula et les autres, celui qui profère les āgama sans nombre, divisés qu'ils sont en supérieurs et inférieurs ».

L'Uttarapada[218] dit de même :

« La Kulanāyikā[219] interrogea Mahādeva assis sur le lotus céleste aux mille pétales pourvu de blanches étamines ». //110-111//

IL FAUT RENDRE HOMMAGE AVEC DES OFFRANDES DE NOURRITURE, ETC., QUI SONT CE DONT TU ES TOI-MÊME FAITE.

tvanmayair eva naivedyādibhir arcayet /

Il faut rattacher [à la portion de phrase ci-dessus] le mot « Toi » (*bhavatīm*) [par quoi elle commence (voir Dī, p. 302)]. « Toi », qui es

216. Sadāśiva est en effet un plan de la divinité situé au-dessous de Śiva et Śakti. C'est le troisième *tattva* de l'émanation. Il faut donc le distinguer du suprême Seigneur (Parameśvara) : c'est ce que fait ici la Dī et c'est ce que semble faire aussi le passage cité ci-dessus du SvS. Certes, la description que ce dernier texte donne d'*anāśritaśiva* (à cinq têtes, dix bras, etc., et assis sur un *siṃhāsana*) est précisément celle que les āgama donnent de Sadāśiva. Il s'agit pourtant, pour des textes comme ceux-ci, de souligner leur supériorité sur les āgama du Siddhānta en précisant que la forme de Śiva dont leurs adeptes peuvent s'approcher est plus haute que celle adorée dans la tradition saiddhāntika.

217. *siṃhāsanāśrita* : cf. ci-desssus, p. 231, note 200.

218. Le *śl.* ici cité l'est aussi par la ṚjuVi et l'ArthaR, qui l'attribuent à l'Uttaraṣaṭka, qu'elles citent plusieurs fois. Il existerait de ce texte, aussi appelé Uttarapada, des mss. à Madras et Trivandrum (cf. NṢA, introd., p. 32).

219. C'est la Déesse — signe du caractère Kaula du texte cité?

cakra du *śrīcakra*	Yoginī : caractéristiques des *cakra* & de ces *devatā*	Comment faire le culte
śl. 109 *bāhyadvāre*	Gaṇeśa + *śakti* et Kṣetreśa (= Baṭuka) + *dūtikā* dix déesses (*gāyakā*) : Svastikā, etc.	
110-113 triangle intérieur *baindava-cakra* sur les lignes du triangle :	adoration de la triple lignée des maîtres (*gurupaṅkti*) invocation & adoration de la Déesse reposant contre Śiva sur le grand lotus *akula* à 1000 pétales culte aux Nityā	avec *naivedya*, etc. : les 5 *upacāra*, parfums, etc., avec rites optionnels
La *pūjā* doit se faire, dans tous les *cakra*, dans l'ordre : *āvaraṇadevatā*, Maîtresse du *cakra*, puis siddh		
114-126ab *trailokyamohanacakra* quadrilatère extérieur	ce *cakra* est support de la manifestation grossière (*sthūla*) culte aux Prakaṭayoginī, Brāhmī, etc., régentes des éléments corporels culte aux Siddhi : Aṇimā, etc., sur la ligne intérieure : culte aux dix Mudrā (Dī, p. 280)	*dhyāna* prescrit *dhyāna* prescrit
120cd-130 *sarvāśaparipūrakacakra* lotus à 16 pétales	16 Guptayoginī, Kāmākarṣaṇā, etc., sont 16 *kalā camatkṛtimayī*, animent les 16 *prāṇa*, sont les 16 voyelles, dominent l'émanation	*dhyāna* prescrit, culte à faire par la gauche (*vāmena*) avec tous les *upacāra*
131-135ab *sarvasaṃkṣobhaṇacakra* lotus à 8 pétales	8 Guptatarayoginī, Anaṅgakusumā, etc., liées au corps subtil qu'absorbe l'expérience du corps, associées à 8 *vāgbhava* et aux 8 *varga* (*A* à *Kṣa*)	*dhyāna* prescrit culte sur les pétales du lotus
135cd-142ab *sarvasaubhāgyadayakacakra* à 14 angles	14 Saṃpradāyayoginī, Sarvasaṃkṣobhiṇī, etc., purifiant le corps, les sens, etc. Associées aux 14 premiers phonèmes de la *bhūtalipi*	culte par montée de *kuṇḍalinī* à travers les 6 *cakra* corporels, avec apparition des 14 lettres de *bhūtalipi* nées de l'union de Śiva & Śakti – culte *sarvopacāra*
142ad-147ab *sarvārthasādhakacakra* à 10 angles externes	10 Kulakaulikayoginī, Sarvasiddhipradā, etc., manifestées par 10 phonèmes et ayant comme aspects les 9/10 *nāda* présents dans 9 *cakra* du corps subtil	*dhyāna* prescrit
147cd-151 *sarvarakṣākaracakra* à 10 angles interne	10 Nigarbhayoginī, Sarvajñā, etc., manifestées par un mouvement montant & descendant de *kuṇḍalinī*, s'orientant vers l'extérieur & faisant apparaître les lettres *Ka*, etc. Sont les mouvements des *indriya*. Ce *cakra* donne l'absorption en l'essence (*svarūpāveśa*	*dhyāna* prescrit, culte *sarvopacāraiḥ*
152-156ab *sarvarogharacakra* à 8 angles	8 Rahasyayoginī, Vaśinī, etc., dans le flamboiement destructeur du *saṃsāra*, avec leur mantra	*dhyāna* & adoration de chaque Yoginī avec son mantra et montée de *kuṇḍalinī* avec immobilisation du *prāṇa* dans le cœur offrande de gouttes de liquide (*binḍutarpaṇa*)
156ab-162 *sarvasiddhimayacakra* triangle central	4 Atirahasyayoginī, les 4 *pīṭhadevatā* : Kāmeśvarī, Vajreśvarī, Bhagamālinī, Mahātripurasundarī. Plus Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī, Ambikā, avec Mitreśa, Ṣaṣṭhīśa, Oḍḍīśa & Caryānātha, *kalā* du feu destructeur, suprêmes Leurs flèches donnent pouvoir sur les hommes & les femmes	*dhyāna* et culte avec leur *bīja* respectifs & tous les *upacāra*
163-165 *baindavacakra*	Mahātripurasundarī, la grande Mudrā, faite de 15 syllabes et de tous les *tithi*	à adorer dans tout le *śrīcakra* avec toutes les *mudrā* en tant que grande Kāmakalā, « en toute liberté de pratique »
166-167ab sur le triangle intérieur ou entre lotus à 16 pétales et carré externe	les 13 Nityā, Nityaklinnā, etc., ainsi que Kāmeśvarī et Bhagamālinī	culte selon le rituel optionnel (*kāmya*)
166cd-168	Toutes les divinités du *śrīcakra* ayant été honorées avec de l'alcool, des des fleurs, ce qui termine la *śrīcakrapūjā*.	

cakreśvarī et leur culte	Siddhi	Niveaux de la Parole, *akṣara*, *bīja* et mantra
rifice à la cakreśvarī Tripurā, appe- Karaśuddhikarī, purificatrice des *kar- ndriya* — elle donne donc :	la *siddhi aṇimā* (N.B. les *siddhi* sont à la fois déesses et pouvoirs surnaturels)	*vaikharī* — *akṣara Ma* à *Kṣa*
rifice à Tripureśī, avec tous les *upa- ra* culte de ces Yoginī purifie les souf- s, il donne :	la *siddhi laghimā*	*vaikharī* — 16 voyelles (grossières) associées au *bindu*
rifice à Parameśvarī, maîtresse des trois miers *cakra*, ayant la même nature le suprême Seigneur, purifiant l'intel- et amenant la fusion dans la Cons- nce sans dualité, elle donne :	la *siddhi mahimā* (réalisation de la grandeur du Soi divin)	*vaikharī* — 8 *vāgbhava* (AIM ?) les 8 *varga* (*A* à *Kṣa*)
lisation de Tripuravāśinī par destruc- n de la souillure originelle (lien avec monde), ce qui donne puissance et erté, d'où le pouvoir : lte avec tous les *upacāra*	*siddhi īśitva*	*madhyamā* — *A I U Ṛ Ḷ E AI AU Ha Ya Va Ra La*
lte de Tripurāśrī, née de la purification s mantra, d'où culte par l'*uccāra* (= la rification) du mantra jusqu'à *unmanī*, qui donne à l'adepte la connaissance sa vraie nature, d'où :	la *siddhi vaśitva*, pouvoir de subjuguer à volonté : celui qu'a Śiva dans son activité cosmique	*madhyamā* 10 phonèmes : *Ta varga* *Ṭa varga*
lte de Tripuramālinī, maîtresse des 3 ra (*pramātṛ*, *prameya*, *pramāṇa*) se produit une purification de l'énergie la *śrīvidyā*, qui est toute-puissance, où :	*siddhi prākāmya* (irrésistibilité)	*madhyamā* 10 phonèmes, « *Ka*, etc. » (*Ka* et *Ca varga*)
ipurā : culte avec des gouttes de li- ide, graines, etc. Là se produit une nétration (*samāveśa*) en Śiva et la des- uction de toute illusion, d'où :	*siddhi bhukti*, c-à-d. jouissance émerveillée de l'univers par l'âme unie à Śiva sans dualité	16 voyelles et les 7 *varga* du plan de la *mātṛkā*
ipurāmbikā à adorer avec tous les *pacāra* utes les *devatā* du *cakra* ont pour na- re la suprême liberté, elles donnent nc :	la *siddhi icchā* : pouvoir de volonté sans limites	*bīja* des diverses divinités concernées
ipurasundarī étant la grande Kāmakalā t adorée avec toute la *śrīvidyā* qui fait tenir tous les pouvoirs on obtiendra :	la *siddhi prāpti*, pouvoir de tout obtenir	toute la *śrīvidyā* avec le triple *mahābindu* et la *hārdhakalā*

rceaux de viande, des parfums, de l'encens, on offre la lampe de *kula* et on fait un *añjali* avec

conscience de Toi-même[220], [ces offrandes] sont « ce dont Tu es toi-même faite ». Comme on l'a déjà dit :

« L'univers fait des cinq éléments, voilà de quoi [la Déesse] est faite, ô Toujours-Éternelle! Et telle est la *mūlavidyā* que je te dis aussi » (YH, 2.28, p. 138),

p. 306 les cinq éléments sont tes formes (*tvadrūpāṇi*), manifestées par ta volonté. Selon la règle que voici :

« Il faut faire offrande de soi, à la quintuple nature[221], au moyen des cinq services divins : avec du parfum pour la terre, des lotus, pour l'espace, de l'encens pour l'air, une lampe pour le feu et de la nourriture pour l'eau »,

c'est avec ces offrandes de nourriture, etc., que [la divinité] doit être honorée (*arcayet*). L'expression « offrandes de nourritures, etc. » désigne donc les parfums, l'encens, les fleurs, les lumières et la nourriture. L'offrande de parfum [symbolise] le repos dans le Sujet conscient [suprême], qui se tourne favorablement [vers l'adorateur] du fait de l'impression causée [sur ce dernier] par cette substance à l'odeur agréable[222]. (Et il en est de même pour les offrandes de lumières, d'encens, etc.)... Cela est dit dans le Mukhyāmnāyaraha-
p. 307 sya[223] :

« Rendre hommage de façon naturelle[224] à la Divinité qui est le Soi (*ātmadevatām*) au moyen de parfums, etc., que perçoivent l'ensemble des sens, voilà le grand sacrifice de celui qui sait ».

Ainsi, le secret de l'offrande[225] est que, même dans le [culte] extérieur, il faut offrir à la Déesse du parfum, des fleurs, de l'encens, des lumières et de la nourriture, tout en méditant intensément[226] la terre, l'espace, l'eau, le feu et l'air. //112//

220. *svasaṃvit* : cf. ci-dessus, p. 100, note 26.

221. Le soi, c'est-à-dire l'être humain, né de la combinaison des cinq éléments.

222. Sur cette signification des offrandes de parfums, etc., et sur la façon dont on peut utiliser la beauté des rites pour se fondre en la divinité, qui répond en se tournant favorablement vers son adorateur — voir notamment la PTlv, comm. aux *śl.* 29-32. Amṛt répète à la fin de cette page exactement la même phrase à propos des quatre autres offrandes, je ne croit donc pas utile de traduire ce passage.

223. Cf, ci-dessus, p. 273, note 32.

224. *svabhāvena* : spontanément, selon la nature des choses, c'est-à-dire à la fois selon ce qu'on est — puisque l'adorateur est fait des cinq éléments et qu'il perçoit les odeurs, etc., qui en sont les *guṇa* et qui le mettent dans une disposition mystique favorable à l'adoration — et que d'autre part les cinq éléments représentés par les *upacāra* sont, comme l'a dit le YH, 2.28, ce dont la Déesse elle-même est faite.

225. *upacāropaniṣad* : faudrait-il plutôt lire : « l'Upacāra-Up. »? Mais aucun texte de ce nom ne figure, semble-t-il, dans les collections d'Upaniṣads.

226. *bhāvanayā* : c'est-à-dire en saisissant et en faisant apparaître intérieurement la portée métaphysique de l'offrande, qui est d'offrir le cosmos et soi-même, faits des cinq éléments, à la divinité.

PUIS, SUR LE TRIANGLE, [IL FAUT RENDRE HOMMAGE] AUX FORMES REFLÉTÉES DE SA FULGURATION, //112// LES NITYĀ, FAITES DE TOUS LES *TITHI*, AYANT L'ASPECT CONVENANT AUX RITES OPTIONNELS.

trikoṇe tatsphurattāyāḥ pratibimbākṛtīḥ punaḥ //112//
tattattithimayīr nityāḥ kāmyakarmānurūpiṇīḥ /

« Sur le triangle » : sur le triangle [central] du *śrīcakra*, sur ses trois côtés, [il faut rendre hommage] aux « formes reflétées de sa fulguration ». Comme on l'a dit ici précédemment : « On dit d'elle [que s'y trouvent aussi] les quinze *guṇa* des éléments. Ainsi faite, elle est bienfaisante » (YH, 2.30, p. 142) ; la *śrīvidyā*, faite de quinze syllabes, a pour nature les qualités (*guṇa*) des éléments. Fulgurant là [227], elle a pour forme quinze reflets [— les Nityā —] « faites de tous les *tithi* » [228] c'est-à-dire ayant la nature des *tithi*, étant comme eux au nombre de quinze, [leur culte] relevant du rituel optionnel. Selon la
p. 308 Saṃketapaddhati, qui dit : « cette série de neuf *cakra* donne de grands pouvoirs surnaturels : subjugation, etc. » [229], le culte du *cakra* 'extérieur' [relève du] rituel optionnel et [ces déités] ont des formes — avec des pieds, des mains, etc. [230], — convenant [aux buts visés par de tels rites]. [Ces Nityā] sont éternelles (*nityā*) car elles n'apparaissent ni ne disparaissent. Le CŚS dit ce qu'elles sont :

227. Dans le triangle.

228. Les jours lunaires (*tithi*) sont au nombre de quinze, mais dans les systèmes cosmogoniques ils sont parfois envisagés comme étant seize (15 + 1), comme les *kalā*, qui sont des seizièmes du cercle lunaire. Cela permet, ici, de mettre les *tithi* en correspondance avec les Nityā, qui sont en principe au nombre de seize.

On fait ici le culte de divinités présidant aux quinze jours du cycle lunaire, liées aux seize voyelles, puisqu'avec Tripurasundarī elles sont seize. Voir plus haut (YH, 3.101) le culte des *kalā* lunaires.

229. *vaśyādi* : ces neuf *mahāsiddhi* sont en réalité des actions magiques accomplies à l'aide de rites et de mantras, et en invoquant l'aide de certaines déités, ici les Nityā. Elles sont le plus souvent considérées comme étant au nombre de six : les *ṣaṭkarmāṇi* décrits dans nombre de textes tantriques. La liste habituelle en est : *vaśya* (ou *vaśīkaraṇa*), le fait de subjuguer ; *stambhana*, immobiliser ; *vidveṣaṇa*, créer de l'hostilité ; *śānti*, apaiser. Peuvent s'y ajouter : *mohana*, l'enchantement et *puṣṭi*, l'acquisition de richesses. Ces actions n'étant accomplies que dans un certain but (puisqu'il s'agit, pourrait-on dire, de magie, blanche ou noire), les rites faits à leur occasion relèvent du rituel optionnel : *kāmya*. Sur ces actions, voir notamment T. GOUDRIAAN, *Māyā, Divine and Human*, chap. 6 : « The six acts ».

230. Les seize Nityā ont seize formes différentes. Mais il est dit dans nombre de tantras que les déités sont adorées sous des formes différentes selon le but dans lequel le culte est accompli. Le NT, 10, 14-15, dit ainsi : « Le *sādhaka* doit se représenter la Déesse sous la forme correspondant à ce qu'il désire, c'est-à-dire celle qui accorde la *siddhi* qu'il désire obtenir ». Voir sur ce point l'étude d'A. SANDERSON, « The visualisation of the deities of the Trika », citée ci-dessus, p. 311, note 124.

« [D'abord vient la première Nityā, Mahātripurasundarī. Puis] la Nityā Kāmeśvarī et la Nityā Bhagamālinī, Nityā et Bheruṇḍā et Vahnivāsinī, Mahāvidyeśvarī, Dūtī, Tvaritā, Kulasundarī, Nityaklinnā et Nīlapatākā, Vijayā, Sarvamaṅgalā, Jvālāmālinī et Citrā. Telles sont les seize Nityā »[231].

Au mot « puis » (*punaḥ*) (*śl.* 112), il faut ajouter : « il faut rendre hommage » (*arcayet*). //112-113//

LÀ, DANS LE *CAKRA* TRAILOKYAMOHANA, SONT LES YOGINĪ MANIFESTES[232]. //113//

tatra prakaṭayoginyaś cakre trailokyamohane //113//

« Là » : dans le *śrīcakra*, dans le Trailokyamohanacakra qui, comme on l'a dit [au premier chapitre], est un triple quadrilatère. [Là], comme on le dira plus loin (*śl.* 116, p. 312), ces Yoginī manifestes
p. 309 doivent être adorées (*yaṣṭavyāḥ*). //113//

Le sens du mot « manifeste » (*prakaṭa*) est expliqué :

ÉTANT DES FORMES GROSSIÈRES DE LA *MĀTṚKĀ*, CES YOGINĪ SONT PRÉSENTES DANS LA PEAU, ETC. ELLES SONT CONNUES COMME MANIFESTES, [CAR ELLES SONT DANS UN *CAKRA*] DONT LA NATURE EST D'ÊTRE LE SUPPORT DU MONDE GROSSIER. //114//

mātṛkāsthūlarūpatvāt tvagādivyāpakatvataḥ /
yoginyaḥ prakaṭā jñeyāḥ sthūlaviśvapradhātmani //114//

Les *mātṛkā* sont les quatre plans de la Parole : la Suprême, la Voyante, l'Intermédiaire et l'Étalée. De celles-ci [on a ici] l'Étalée, sous la forme grossière[233] des quinze phonèmes de *MA* à *KṢA*. C'est ce que dit le SvS : « les quinze *akṣara* grossiers », etc. Telle étant la nature de la *mātṛkā*, faite des huit groupements de phonèmes du plan grossier de l'Étalée, c'est aussi celle des *siddhi* et de Brāhmī, etc. Le CŚŚ dit :

« Je rends hommage à cette Maîtresse des huit grandes *siddhi*, dominant les huit groupements de phonèmes et en qui se trouvent les huit Mères associées à la série des groupements de phonèmes »[234] (NṢA, 1.11, p. 28).

231. La citation ici faite du NṢA, 1.26-28 n'énumère que quinze Nityā. Il faut donc ajouter en tête le dernier *pāda* du *śl.* 25 : *tatrādau prathamā nityā mahātripurasundarī*, que j'ai donc traduit. Les Nityā sont, on l'a dit, au nombre de seize, la Déesse elle-même en étant la première. La Dī ne tient compte ici que des quinze autres.

232. Sur la classification des Yoginī en « manifestes », etc., voir ci-dessus, p. 312, note 126.

233. Donc manifeste, comme les Yoginī *prakaṭa*.

234. Dans le Trailokyamohanacakra se trouvent en effet les Prakaṭayoginī, Brāhmī, etc., régentes des éléments de base du corps, ainsi que les huit *siddhi*, Aṇima, etc., comme le dit le YH.

p. 310 « Présentes dans la peau, etc. » : c'est-à-dire dans les substances de base (*dhātu*) du corps : peau, sang, chair, graisse, os, moelle, sperme et *ojas*[235]. Étant présentes[236] dans ces substances de base, les [Yoginī] Brāhmī, etc., se tiennent dans les centres [corporels : *cakra*] auxquels chacune de ces [substances] est associée : le réceptacle de la peau est le *cakra* d'entre les sourcils, celui du sang, les fesses[237], celui de la chair, le nombril, celui de la graisse, le cœur, de l'os, la gorge, de la moelle, la bouche, du sperme, le bout du nez, et d'*ojas* le *cakra* du front. [Toutes ces Yoginī sont dans le Trailokyamohanacakra] « dont la nature est d'être le support du monde grossier », car en effet il exprime[238] ce qui est grossier[239] : il offre le monde, il porte l'univers, en ce sens qu'il a plus particulièrement pour rôle de le soutenir[240]. Se tenant donc dans le Trailokyamohanacakra fait du triple *bhūgṛha* qui a cette même nature [grossière], relevant du niveau de l'Étalée et par là d'une forme grossière de la *mātṛkā*, étant inhérentes aux éléments constitutifs du
p. 311 corps grossier que sont la peau, etc., et étant donné [enfin] que le Trailokyamohanacakra, où elles se trouvent, a lui-même pour nature de supporter le monde grossier, les *siddhi* ainsi que Brāhmī, etc., sont connues comme « manifestes ».

[Le tantra,] après avoir mentionné les noms des [déités] demeurant à l'intérieur du *bhūgṛha*, dit comment il faut se les représenter mentalement (*dhyānam āha*) :

> [LÀ AUSSI] SE TROUVENT LES HUIT *SIDDHI* AṆIMĀ, ETC., Ô GRANDE DÉESSE ! ELLES SONT D'UN ROUGE INTENSE, LEURS MAINS FONT LE GESTE QUI RASSURE ET CELUI QUI PROTÈGE. //115// ELLES PORTENT LA PIERRE PRÉCIEUSE FABULEUSE ET DONNENT [AINSI] LE FRUIT QU'ON DÉSIRE.

aṇimādyā mahādevi siddhayo 'ṣṭau vyavasthitāḥ /
tās tu raktatarā varṇair varābhayakarās tathā //115//
dhṛtacintāmahāratnā manīṣitaphalapradāḥ /

235. *ojas* : Amṛt ajoute à la liste normale (avec l'os) des *dhātu* un élément supplémentaire qu'il nomme *ojas* (ou, selon certains mss. *krodha*) ; cela lui permet de les associer aux huit Yoginī. Plus haut (*śl.* 30, Dī, p. 238, *supra*, p. 280, note 46), où il n'y avait que six déités : *Ḍākinī*, etc., on n'avait que six *dhātu* : les listes s'adaptent aux besoins.

236. *vyāpakatvāt* : inhérentes, pénétrantes, infuses, « pervasives » : le terme est peu aisé à rendre en français.

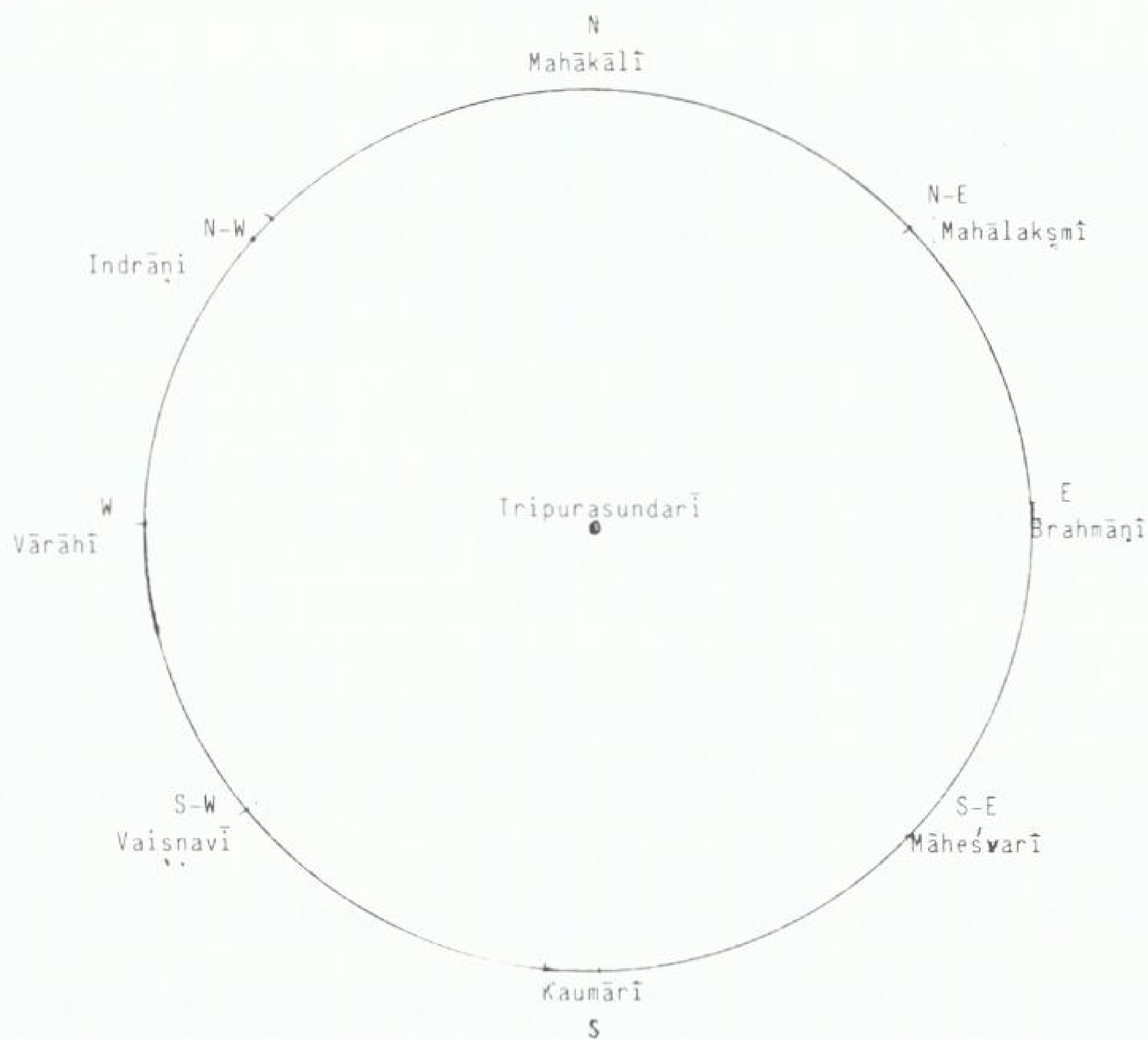
237. *nitambe* : ce n'est pas le nom d'un *cakra*, ni, je crois, d'un des *sthāna* habituels : s'agit-il du « bulbe » (*kanda*) ; ou les mss sont-ils fautifs?

238. *kathanāt* : il dit, et par là il fait apparaître.

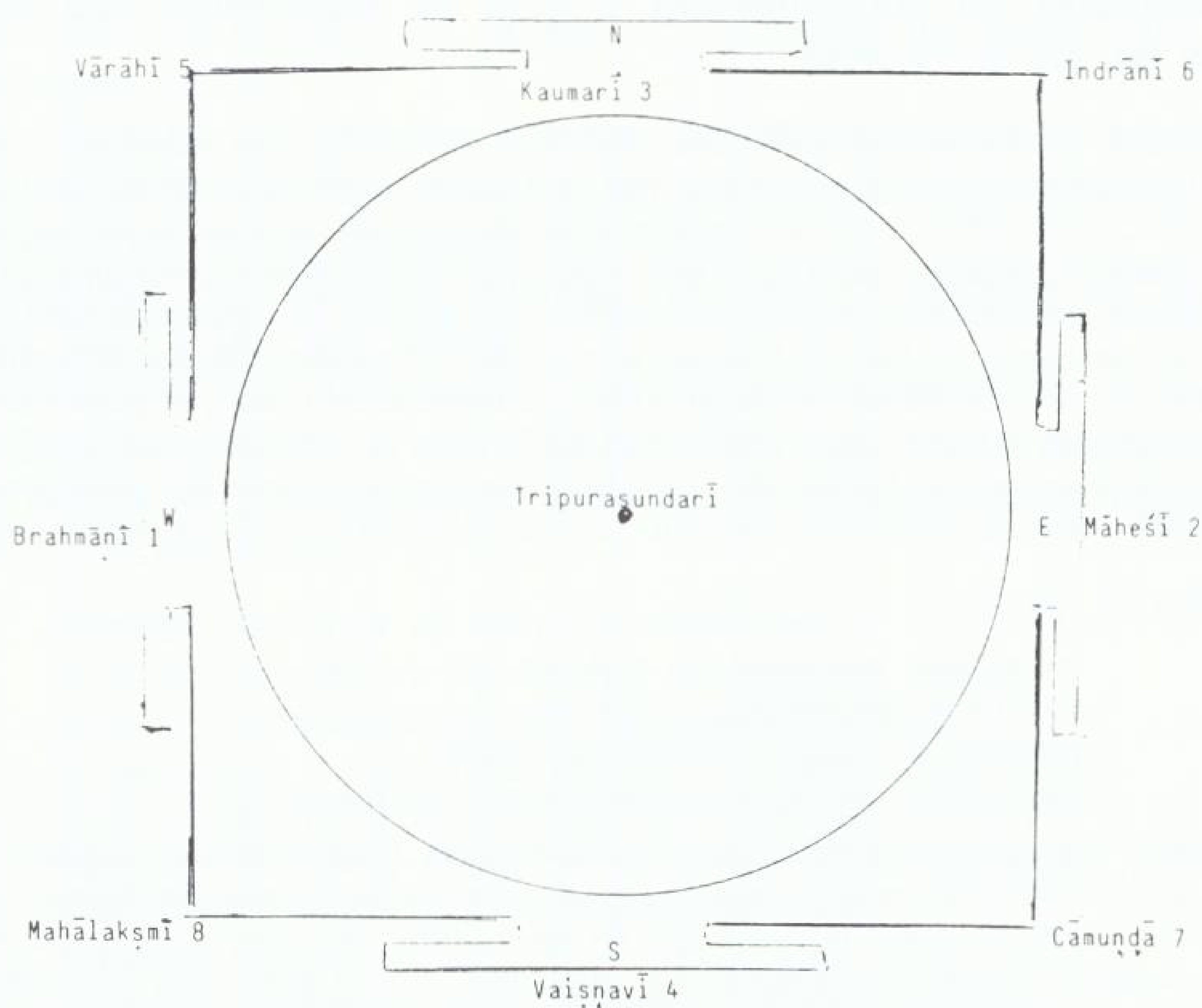
239. Puisqu'il s'agit du niveau de l'Étalée, du corps physique.

240. Ce *cakra* soutient plus spécialement le monde en ce que, formant la portion la plus externe du *śrīcakra*, il correspond à l'univers manifesté.

Disposition des Aṣṭamātṛkā dans les sanctuaires de Bhaktapur.



Disposition des Mātṛkā selon NṢA, I, 156-7, à quoi renvoie la Dī *ad* YH, III, 120 sq. (p. 278).



* D'après A. W. MACDONALD & A. VERGATI-STAHL, *Newar Art*, p. 86. (Un *maṇḍala* népalais de 1741 reproduit dans M. S. SLUSSER, *Nepal Maṇḍala*, p. 534, donne une disposition différente).

« Aṇimā, etc. » : « Aṇimā à la porte de l'ouest », dit le CŚŚ (NṢA, 1.153, p. 125). Le mot « etc. » vise les autres *siddhi*, nommées Laghimā, Mahimā, Īśitā, Vaśitā, Prākāmya, Bhukti, Icchā, Prāpti et Sarvakāma[241]. « [Là aussi] se trouvent les huit *siddhi* » : ces huit *siddhi* sont bien connues, étant énumérées dans tous les glossaires. Ici, toutefois, elles sont dix[242]. C'est ainsi que [le YH] a déjà dit :

> « Puis, en commençant par la jambe gauche, à partir de la gauche, on doit imposer les huit *siddhi* sur les mêmes [emplacements] et deux autres sur la plante du pied » (YH, 3.79-80, p. 267).

p. 312

« La pierre fabuleuse » est le joyau qui exauce tous les désirs (*cintāmaṇi*). Le reste est facile à comprendre. //115-116//

Là également il faut adorer, dans l'ordre, Brāhmī, etc., ô Chère ! //116//

brāhmyādyā api tatraiva yaṣṭavyāḥ kramaśaḥ priye //116//

« Brāhmī, etc. » : le CŚŚ dit [à leur sujet] : « Brahmāṇī, à la porte de l'ouest »[243] et il y est aussi dit qu'il faut les adorer à l'intérieur du quadrilatère, et le faire « dans l'ordre » : l'une après l'autre. //116//

[Maintenant] est dit comment il faut se représenter (*dhyānam*) chacune de ces [divinités] :

241. La liste ici donnée est celle même du NṢA, 1.153-155. Les *siddhi* en tant que pouvoirs surnaturels ou magiques ne sont pas au nombre de dix, mais de six ou huit (cf. *supra*, p. 336, note 229) : Amṛt le rappelle implicitement en renvoyant au Nighaṇṭu, puis à un passage précédent du YH. Il leur ajoute ici *icchā* et *bhukti*, pour en avoir dix. Certains textes donnent une liste de neuf *siddhi*, avec *garimā*. Ces pouvoirs surnaturels divinisés, ici, se trouvent dans le *bhūpura* aux mêmes emplacements que Brāhmī, etc.

242. Amṛt — comme Bhāskara (Se, p. 178) — interprète *aṣṭa*, huit, comme signifiant dix. On ne voit pas la raison de ce chiffre huit du YH (qu'on retrouve, semble-t-il, dans tous les mss), sinon par le respect de la tradition relative aux pouvoirs magiques, qui sont habituellement au nombre de six, huit ou neuf, alors qu'il y a dix déesses nommées Siddhi.

243. NṢA, 1, 156-157 :

brahmāṇīṃ paścimadvāre māheśīm api cottare /
kaumarīṃ pūrvādibhāge vaiṣṇavīṃ dakṣiṇe tathā //
vārāhīm api vāyave indrāṇīm īśadeśake /
cāmuṇḍām api cāgnaye mahālakṣmīṃ tu nairṛte //

Les Mères (ou Petites Mères) sont parfois sept (Saptamātṛkā), parfois huit (Aṣṭamātṛkā ou Aṣṭamātaraḥ) et cette liste de sept ou huit peut elle-même varier, comme leurs fonctions. Elles peuvent être en un nombre plus élevé, par exemple les cinquante *mātṛkā*, formes énergétiques des phonèmes. Sur le sujet, voir Th. Coburn, *Devīmāhātmya — The Crystallization of the Goddess Tradition* (Delhi : Motilal Banarsidass, 1984), appendix A, pp. 313 sq. On retrouve ces déesses dans le panthéon de diverses sectes : « because of the simple universality of the issues they speak to, they are relevant to virtually every context and sect » (*id.*, pp. 313 sq.), observation faite à propos des Saptamātṛkā, mais valable pour les autres listes de Mères.

BRAHMĀṆĪ, DE COULEUR JAUNE, ORNÉE DE QUATRE VISAGES, LES MAINS EN *VARADA* ET EN *ABHAYA*[*MUDRĀ*] ET TENANT UN POT ET UN ROSAIRE, RESPLENDISSANTE. //117//

brahmāṇī pītavarṇā ca caturbhiḥ śobhitā mukhaiḥ /
varadā 'bhayahastā ca kuṇḍikākṣasragujjvalā //117//

[« Tenant un pot, etc. » :] de ses mains, s'entend. Le reste est clair. //117//

MĀHEŚVARĪ, DE COULEUR BLANCHE, AYANT TROIS YEUX ET TENANT DANS SES MAINS LE TRIDENT, LE CRÂNE, L'ANTILOPE ET LA HACHE, Ô CHÈRE ! //118//

māheśvarī śvetavarṇā trinetrā śūladhāriṇī /
kapālam eṇaṃ paraśuṃ dadhānā pāṇibhiḥ priye //118//

Dans une main, elle tient le trident et dans les trois [autres] elle porte le crâne, l'antilope et la hache. //118//

p. 313 KAUMĀRĪ DOIT ÊTRE MÉDITÉE COMME DE COULEUR JAUNE, PORTANT LA ŚAKTI[244] ET LE JAVELOT ET LES [DEUX AUTRES] MAINS EN *VARADA* ET *ABHAYA*[*MUDRĀ*], SUPRÊME MAÎTRESSE. //119//

VAIṢṆAVĪ, DE COULEUR SOMBRE, PORTANT DANS SES MAINS LA CONQUE, LE DISQUE, LA MASSE ET LE LOTUS ET ORNÉE DE DIVINS JOYAUX. //120//

VĀRĀHĪ, DE COULEUR SOMBRE, LE VISAGE EN GROIN FLAMBOYANT DE SANGLIER, PORTANT DANS SES MAINS LA CHARRUE, LA MASSE, LE GLAIVE ET LE BOUCLIER. //121//

AINDRĪ, DE COULEUR SOMBRE, TENANT LE FOUDRE ET LE LOTUS BRILLANT DANS SES MAINS.

CĀMUṆḌĀ, BLEU SOMBRE, TENANT LE TRIDENT ET LE *ḌAMARU*, //122// LE GLAIVE ET UN *VETĀLA* AVEC SES MAINS DE DROITE, ET CE QU'ON NOMME BOUCLIER, SERPENT ET CLOCHE, DANS LES AUTRES, AINSI QU'UN CRÂNE. //123//

kaumārī pītavarṇā ca śaktitomaradhāriṇī /
varadābhayahastā ca dhyātavyā parameśvarī //119//
vaiṣṇavī śyāmavarṇā ca śaṅkhacakragadābjakān /
hastapadmais ca bibhrāṇā bhūṣitā divyabhūṣaṇaiḥ //120//
vārāhī śyāmalacchāyā potrivaktrasamujjvalā //
halaṃ ca musalaṃ khaḍgaṃ kheṭakaṃ dadhatī bhujaiḥ //121//
aindrī śyāmalavarṇā ca vajrotpalalasatkarā /
cāmuṇḍā kṛṣṇavarṇā ca śūlaṃ ḍamarukaṃ tathā //122//
khaḍgaṃ vetālakaṃ caiva dadhānā dakṣiṇair bhujaiḥ /
nāgakheṭakaghaṇṭākhyān dadhānānyaiḥ kapālakam //123//

244. Sorte de lance ou d'épée. Kaumārī est la parèdre de Kumāra, c'est-à-dire de Skanda/Kārttikeya, et a donc des attributs qui rappellent les siens.

[Les *śl.* 119 à 122] sont clairs[245].

p. 314 Le *vetāla* est une variété de *piśāca*. [Cāmuṇḍā] tient le trident, le *ḍamaru*, le glaive et le *vetāla* dans les mains droites et, avec celles de gauche, un serpent, un bouclier, une cloche et un crâne. //119-123//

QUANT À MAHĀLAKṢMĪ, MAÎTRESSE SUPRÊME, À L'ÉCLAT JAUNE, ELLE PORTE DEUX LOTUS, UN MIROIR ET LE FRUIT DU CITRONNIER SAUVAGE. //124//

mahālakṣmīs tu pītābhā padmau darpaṇam eva ca /
mātuluṅgaphalaṃ caiva dadhānā parameśvarī //124//

C'est clair. Mais pourquoi n'a-t-on pas mentionné les dix Mudrā qui doivent être adorées à l'intérieur du carré? — C'est vrai. Elles n'ont pas été spécialement mentionnées [ici] bien qu'elles ne l'aient pas été dans le CŚS. Mais il en a déjà été question [ici précédemment] à propos de l'imposition du *śrīcakra*, où l'on avait dit : « Le meilleur des *sādhaka* doit imposer les dix *mudrā* sur le *mūlādhāra* » (*śl.* 3.77, p. 265). Il faut donc adorer les dix Mudrā à l'intérieur du carré. //124//

LES AYANT AINSI MÉDITÉES, IL FAUT LES ADORER, PUIS [ADORER] TRIPURĀ, MAÎTRESSE DU *CAKRA*.

evaṃ dhyātvā yajed etāś cakreśīṃ tripurāṃ tataḥ /

« Ainsi » : sous les formes qu'on a dites. Ayant médité [ainsi] « ces » Yoginī manifestes, il faut faire le culte de la Maîtresse du *cakra*, c'est-à-dire de Tripurā, maîtresse du Trailokyamohanacakra. //125//

p. 315 [Le Dieu,] souhaitant indiquer l'inséparabilité de la *vidyā* et de la *devatā*, dit celle de la *vidyā* et de la Maîtresse du Trailokyamohanacakra :

PARCE QU'ELLE PURIFIE LES ORGANES D'ACTION, ELLE EST APPELÉE CELLE QUI ACCOMPLIT LA PURIFICATION DES MAINS. //125//

karmendriyāṇām vaimalyāt karaśuddhikarī smṛtā //125//

Comme je l'ai dit[246] :

« La purification considérée ici comme suprême de ses deux mains, qui sont des organes d'action impure relevant du niveau de l'*ātmatattva*, consiste à réaliser mystiquement [leur] dissolution dans la Réalité pure »,

245. On a trouvé plus simple de regrouper les *śl.* 119-123, et de ne donner qu'une seule fois la traduction du commentaire — *spaṣṭam* — qui suit la description de chacune de ces déités, p. 313.

246. Citation du *śl.* 11 du Cidvilāsastava (NṢA, app., p. 323) ; déjà faite, Dī, p. 106 (cf. *supra*, p. 182, note 9).

[cette purification est celle] des mains [de l'adepte], instruments de l'action rituelle à accomplir et qui sont impures puisqu'elles sont des organes d'action relevant de l'*ātmatattva*, qui est impur. Cette purification des mains [consiste en] une réalisation mystique (*bhāvanā*) de la fusion sans dualité en Śiva, Réalité pure qui est sa propre cause. Voilà ce que cette [*karaśuddhividyā*] accomplit. Elle est [ainsi] appelée (*smṛtā*), c'est-à-dire exprimée ou expliquée[247]. //125//

Et là se trouve la *siddhi* Aṇimā, née de la purification à accomplir.

kāryaśuddhibhavā siddhir aṇimā cātra saṃsthitā /

Selon la formule du Maître Expérimenté, qui a dit :

« J'accomplis la purification des deux mains, qui est Conscience, présente sur les doigts [conçus comme] l'effet dont prend conscience le Soi, qui est la cause »[248],

p. 316 la purification à accomplir a ceci de particulier qu'elle demeure en sa cause. Comme le dit la Révélation : « Plus fin que le plus fin »[249], la *siddhi* Aṇimā est ce qui parvient à réduire le soi, l'existant, à ce qu'il y a de plus petit. Et elle se trouve « là » : dans le Trailokyamohana-cakra. //126//

[Maintenant] est dit le culte dans le deuxième *cakra*, avec les représentations qui l'accompagnent[250] :

Dans l'ensemble des seize vibrations, les *kalā* dont la nature est celle de l'émerveillement, //126// sont ce qui anime les seize vents : *prāṇa*, etc. Ce sont des germes car leur nature est celle de voyelles ; étant incitatrices, elles ont forme de germes. //127// Étant intérieures, les Yoginī qui se tiennent [là] sont cachées. Ce sont Kāmākarṣaṇā[251], etc. Comme elles dominent dans l'émanation, ô Chère ! //128// il en faut faire le culte par la gauche, dans le *cakra* nommé Sarvāśāpūraṇa[252].

247. Amṛt glose *smṛtā* par *niruktā* ; l'appellation de cette *vidyā* donne en effet l'explication de ce qu'elle est.

248. Citation de la Subhagodayavāsanā de Śivānanda, déjà faite, Dī, p. 268 (cf. *supra*, p. 304, note 101).

249. *aṇor aṇīyān* : Kathopaniṣad, 2.20 : « Plus fin que le plus fin, plus grand que le plus grand est l'*ātman*, déposé dans le secret de la créature » (trad. L. Renou).

250. *savāsanām* : cf. *supra*, p. 112, note 77 (*ad* Dī, p. 21).

251. Kāmākarṣiṇī, etc. : sur ces déités qui « attirent à elles » *kāma*, etc., cf. Dī, p. 249 (*ad* YH, 3.50), ci-dessus, p. 288, note 70.

252 C'est-à-dire Sarvāśāparipūraka : le lotus à seize pétales. D'où la présence ici de seize *spanda*/*prāṇa*, des seize voyelles et de seize Guptayoginī.

ṣoḍaśaspandasaṃdohe camakṛtimayīḥ kalāḥ //126//
prāṇādiṣoḍaśānāṃ tu vāyūnāṃ prāṇanātmikāḥ /
bījabhūtāḥ svarātmatvāt kalanād bījarūpakāh //127//
antaraṅgatayā guptā yoginyaḥ saṃvyavasthitāḥ /
kāmākarṣaṇarūpādyāḥ sṛṣṭeḥ prādhānyataḥ priye //128//
sarvāśāpūraṇākhye tu cakre vāmena pūjayet

La vibration (*spanda*), c'est l'expansion de la suprême [énergie] sous la forme des *tattva*. C'est ce que dit la Parāpañcāśikā : « La première vibration du Seigneur désireux de créer est appelée *śiva-tattva* » [253]. Donc, les seize vibrations sont ici les seize évolués que sont
p. 317 les éléments grossiers, les sens ou facultés (*indriya*) et le sens interne : ils forment un ensemble [254]. L'émerveillement (*camatkāra*) [qui les caractérise] est un état où la conscience apparaît en sa plus grande intensité. C'est ce que dit le Kramodaya [255] : « L'émerveillement va vers la stabilité quand ne subsiste plus aucune connexion avec les objets » [256]. Ainsi faites, les seize *kalā*, pénétrées de conscience (*cidanupraviṣṭāḥ*), fulgurent dans les éléments grossiers, les sens et le sens interne. [Le mot] *kalā* veut dire « seize », mais il désigne aussi les *kalā*[, formes de l'énergie,] qui [ici] sont les souffles dont le premier est *prāṇa*, les autres étant : *apāna, udāna, samāna, vyāna, nāga, kṛkara, devadatta* et *dhanañjaya*, au nombre [total] de dix : tout cela est connu. On peut chercher dans d'autres āgama les [noms des] six autres [257]. [Les *kalā*] sont ce qui les anime. C'est-à-dire que tous ces souffles, *prāṇa*, etc., sont animés, les *kalā* étant ce
p. 318 qui les anime. [Ces *kalā*], qui sont aussi les voyelles, sont des germes (*bījabhūta*) car elles sont associées au *bindu*. Les voyelles sont au nombre de seize, allant de *A* à *visarga*, car elles ont cette même nature. « Étant incitatrices » (*kalanāt*), elles mettent en mouvement. Incitatrices et associées au *bindu*, leur nature est celle de germes [258]. Elles ont chacune pour nature propre (*svarūpa*) celle de l'un de ces *bīja*. Les Yoginī qui se trouvent là ont également cette nature.

253. Citation du *śl.* 18 cd de l'Anuttaraprakāśapañcāśikā. Cf. *supra*, p. 153, note 237 (Dī, p. 73).

254. *saṃdoha* : peut-être peut-on voir dans l'emploi de l'expression *spandasaṃdoha* un trait « cachemirien »? On notera du moins que les *kalā* formant ce *saṃdoha* sont *camatkṛtimayī*, alors qu'Abhinava définit précisément le *spanda*, dans le PTv (p. 207) comme *camatkārātmikā ucchalatā*, un surgissement qui est saisissement émerveillé.

255 Cf. ci-dessus, p. 329, note 200.

256. Il y a *camatkāra*, dit Abhinavagupta, quand le sujet (qui l'éprouve) ne fait que jouir de quelque chose en se concentrant sur cela sans courir après rien d'autre : *tad eva karoti saṃrambhe vimṛśati nānyatrānudhavati* (IPVV, 2.4, 19, vol. 3, p. 251).

257. On ne voit guère de quels āgama il peut s'agir, ni de quels souffles supplémentaires.

258. C'est-à-dire que ce sont *AṂ, ĀṂ*, etc., et non *A, Ā* , etc. Les germes ont pour nature de mettre la vie en mouvement.

Elles sont « cachées » (*gupta*) car elles sont intérieures. Les seize évolués, en effet, ne sont pas manifestes comme c'était le cas pour les substances de base du corps : peau, etc. « Étant intérieures » : ce qui est intérieur, c'est l'intellect (*buddhi*), qui est une faculté interne (*antarindriyam*). C'est aussi parce qu'elles ont pour nature l'émerveillement que [ces Yoginī] sont intérieures. Elles sont donc cachées dans le *cakra* nommé Sarvāśāpūraṇa. [Le tantra, au *śl.* 128, écrit :] *yoginyaḥ* (nom. pl.) au lieu de *yoginīḥ*) (acc. pl.), pour des raisons de métrique, mais ce nominatif est à prendre au sens d'un accusatif[259]. [Ces Yoginī] « sont Kāmākarṣaṇā, etc. », comme le dit le CŚŚ[260] : « Celle qui a pour forme Kāmākarṣaṇā », etc. « Elles dominent dans l'émanation » parce que dans l'émanation le *vāmacakra* prédomine[261], ce *cakra* ayant pour nature l'émanation. Ces Yoginī doivent donc être adorées « par la gauche », c'est-à-dire qu'il faut en faire le culte en allant vers la gauche. Ces évolués [que sont les *kalā*] forment seize aspects du jeu [divin] (*vilāsa*). Elles sont constituées par les seize voyelles, [chacune] munie du *bindu*, et ont pour nature l'énergie originaire animatrice de l'univers, [qui anime aussi] les seize « vents » que sont [les souffles] *prāṇa*, etc.[263]. Ces *kalā* Kāmākarṣaṇā, etc., sont ainsi faites. Elles sont cachées dans la mesure où elles sont seize évolués pénétrés par la conscience, laquelle est intérieure. Il faut en faire le culte, par la gauche, dans le *cakra* Sarvāśāparipūraka. //126-129//

p. 319 [Ensuite] est dit comment se les représenter (*dhyānam*) :

ELLES TIENNENT LE LIEN ET LE CROC, ELLES SONT ROUGES ET VÊTUES DE ROUGE. //129//

pāśāṅkuśadharā hy etā raktā raktāmbarāvṛtāḥ //129//

259. Il faudrait en effet écrire *yoginīḥ*, dans la mesure où ce mot se rattache au verbe *pūjayet*, puisqu'il faut faire le culte des Yoginī.

260. NŚA, 1.158-161, qui donne la liste des seize Yoginī à adorer sur le lotus à seize pétales.

261. *vāma* étant à la fois la gauche et la déesse Vāmā, ainsi nommée parce qu'elle « vomit » (*vamanāt*) l'univers, c'est-à-dire le manifeste. On a vu plus haut que l'émanation prédomine dans les trois *cakra* les plus extérieurs : le carré et les deux lotus.

262. *vāmena* : à partir de celle que le *sādhaka* a devant lui, mais non pas dans le sens de la *prādakṣiṇa*, dit Bhāskara (Se, p. 286).

263. *prāṇādiṣoḍaśavāyu* : ce qui est ici appelé *vāyu* est une variante (« pénétrée de conscience », dit Amṛt) des seize « évolués » (*vikāra*, cf. *supra*, p. 153, note) du Sāṃkhya : les cinq souffles (*prāṇa*, etc.), le *manas* et les dix sens d'aperception et d'action, ce qui fait seize. La Dī les mentionne dans la phrase qui précède. Bhāskara (Se, p. 285) dit plus explicitement : *spandaśālinaḥ prāṇāḥ prāṇāpānādayaḥ pañcaḥ, ekādaśendriyānītyevam ṣoḍaśa.*

C'est clair. //129//

[Puis] est dit le pouvoir surnaturel [obtenu] en rendant hommage aux déités de ce *cakra* :

LE POUVOIR SURNATUREL DE CELUI QUI [EN] JOUIT EST LA LÉGÈRETÉ, FAITE DE PURIFICATION DES SOUFFLES.

prāṇaśuddhimayī siddhir laghimā bhoktur ātmanaḥ /

Comme le dit la Révélation : « L'Un respirait de son propre élan, sans qu'il ait de souffle »[264], ce qui n'est qu'Essence unique respire par sa propre puissance, qui est le souffle animateur de l'univers. Ce qu'on entend par purification des « vents », *prāṇa*, etc., c'est leur dissolution en cette [essence], cause [de toute chose], le terme *prāṇa* englobant ici implicitement tout ce qui est « vent ». Dès lors, avec la purification réalisée par cette dissolution du souffle, c'est le *samādhi*, dissolution de la pensée empirique, qui se produit. C'est pourquoi l'attribut de celui qui jouit de la fusion en l'Essence une — de cet être vivant adorateur [de la déesse du *cakra*] — sera le pouvoir surnaturel de légèreté (*laghimā siddhi*). //130//

TRIPUREŚĪ, LA MAÎTRESSE DU *CAKRA*, DOIT ÊTRE ADORÉE AVEC TOUS LES *UPACĀRA*. //130//

tripureśī ca cakreśī pūjyā sarvopacārakaiḥ //130//

p. 320 Toutes les offrandes (*upacāra*), quelles qu'elles soient, servant au culte de la déesse principale (*mūladevī*) : parfums, etc., c'est celles-là mêmes qu'il faut utiliser pour le culte, dans le Sarvāśāparipūrakacakra, de Tripureśī[265], maîtresse de ce *cakra*. //130//

[On voit maintenant] le culte dans le troisième *cakra* avec les représentations qui l'accompagnent :

LIÉES AU *PURYAṢṬAKA* JOUISSANT, ABSORBÉ DANS L'EXPÉRIENCE DE *KULA*, SUBTILES, ASSOCIÉES À L'OCTUPLE *VĀGBHAVA* ET AYANT POUR FORME PROPRE LES GROUPEMENTS DE PHONÈMES, //131// TOUTES CES [YOGINĪ], ANAṄGAKUSUMĀ, ETC.[266], SONT TRÈS CACHÉES [ET DOIVENT ÊTRE ADORÉES] DANS LE [*CAKRA*] SARVASAṂKṢOBHAṆA.

kaulikānubhavāviṣṭabhogapuryaṣṭakāśritāḥ /
vāgbhavāṣṭakasaṃbaddhāḥ sūkṣmā vargasvarūpataḥ //131//
tās tu guptatarāḥ sarvāḥ sarvasaṃkṣobhaṇātmake /
anaṅgakusumādyās tu

264. RV, X.129. Trad. L. Renou.

265. Tripureśī n'étant qu'au autre nom de Tripurasundarī, la divinité principale (*mūladevatā*), on conçoit qu'il faille utiliser les mêmes *upacāra* pour leur culte (mais les offrandes sont, en fait, les mêmes pour toutes les divinités du *cakra* quand elles sont adorées *sarvopacāraiḥ*).

266. La Dī, p. 250, en donne la liste.

kula, c'est le corps, constitué des trente-six *tattva*[267]. L'expérience [qui correspond à ce plan] est celle d'états particuliers tels que « je suis maigre », « je suis gros », etc., en quoi s'absorbe l'être vivant. Le « *puryaṣṭaka* jouissant » de celui-ci, c'est le *puryaṣṭaka* subtil (*sūkṣma*), selon le dit de SvS :

> « Ô Maîtresse des dieux ! *citi, citta, caitanya*, les deux [séries de] facultés sensibles (*cetanādvayakarma*), *jīva, kalā* et le corps (*śarīra*), sont considérés [comme formant] le *puryaṣṭaka* subtil »[267].

C'est à ce dernier que [les Yoginī] sont liées. Ainsi faites et liées de cette manière au [*puryaṣṭaka*, ces Yoginī] sont associées aux huit *vāgbhava* que sont les phonèmes *AI*[269]. Les huit groupements de phonèmes de l'Étalée sont d'ordre subtil. Le SvS le dit : « L'ensemble
p. 321 fait des cinquante [phonèmes] est grossier ; celui fait de huit fois huit [phonèmes] est subtil ». Ayant donc cette forme propre, c'est-à-dire cette nature, [ces Yoginī] sont très cachées (*guptatara*) et, étant formées des huit groupements de phonèmes de l'Étalée subtile[270], elles sont aussi subtiles. C'est-à-dire qu'étant intérieures, elles sont très cachées. Toutes ces [Yoginī], Anaṅgakusumā, etc., sont citées dans le CŚŚ [qui dit] : « A l'est, Anaṅgakusumā » , etc.[271]. Il en faut faire le culte dans le lotus aux huit pétales, le troisième *cakra*, appelé Sarvasaṃkṣobhaṇa. //131-132//

[Le YH] dit leur *dhyāna* :

ELLES SONT ORNÉES DE CUIRASSES ROUGES. //132// SPLENDIDES, LES TRESSES DE CHEVEUX PENDANTES, ELLES PORTENT L'ARC ET LES FLÈCHES.

raktakañcukaśobhitāḥ //132//
veṇīkṛtalasatkeśāś cāpabāṇadharāḥ śubhāḥ /

267. Comme on l'a déjà dit (cf. ci-dessus, p. 284, note 57), le corps humain n'est pas fait de trente-six *tattva*, mais il est homologue du cosmos qui, lui, va du *tattva* de Śiva à celui de la terre. Rappelons aussi que le mot *kula* peut aussi désigner le corps : cf. Dī, p. 112 (*supra*, p. 187, note 37).

268. Citation déjà faite Dī, p. 71 et répétée Dī, p. 343. Sur les différentes définitions du *puryaṣṭaka*, cf. ci-dessus, p. 151, note 228.

Alors que les Yoginī précédentes, « manifestes », étaient liées aux *dhātu*, substances de base du corps physique, celles-ci, « très cachées », le sont au *puryaṣṭaka*, qui est d'ordre plus subtil.

269. *vāgbhava* apparaît comme une appellation de la diphtongue *AI* (ou l'est-ce seulement des huit *AI* associés aux Yoginī ?).

270. Il s'agirait d'un niveau subtil, non manifeste, de l'Étalée, et non des phonèmes empiriquement manifestés en *vaikharī*. La division des phonèmes en huit *varga* exprime ainsi quelque chose de plus subtil que celle en cinquante.

271. NṢA, 1.163 (p. 128).

C'est clair. //132-133//

Parameśvarī, maîtresse de ce *cakra*, est purification de l'intellect. La qualité qu'elle possède est la beauté. Elle repose au plan de *piṇḍa*, etc., du Seigneur, Sujet jouissant de ce dont il peut jouir, c'est-à-dire de l'intellect et de diverses formes [que celui-ci appréhende]. //134// Elle donne le pouvoir surnaturel de grandir à volonté. Il faut l'adorer avec toutes les offrandes.

tattadākārabuddhyātmabhogyabhoktur mahīśituḥ //133//
piṇḍādipadaviśrāntisaundaryaguṇasaṃyutā /
cakreśvarī buddhiśuddhirūpā ca parameśvarī //134//
mahimāsiddhirūpā ca pūjyā sarvopacārakaiḥ /

p. 322 Les diverses formes des objets saisis par les sens, ces formes qui apparaissent [à l'esprit] du fait des organes des sens, sont appréhendées, absorbées, par l'intellect et l'organe interne. Ces sons, contacts, formes, saveurs et odeurs, sont ce dont jouit le Sujet connaissant. C'est lui qui est le « Seigneur », Śiva[272] : c'est pour cela qu'on le nomme Connaisseur du champ. [Quant au] repos dans les emplacements[273] que sont « *piṇḍa*, etc. » — c'est-à-dire *piṇḍa, pada, rūpa* et *rūpātīta*[274] — c'est en *rūpātīta*, c'est-à-dire au plan de *turīya*, qu'est la libération. Voici à ce sujet une parole autorisée :

« [Certains peuvent être] libérés en *piṇḍa*, libérés en *pada*, libérés en *rūpa*, ô Toi, [Dieu] aux six visages[275] ! Mais ceux libérés en *rūpātīta*, ceux-là sont libérés sans aucun doute ! »

Cette [déesse] est « beauté » (*saundarya*), Lumière éclatante, sa nature étant celle du suprême Śiva, totalement désirable, objet du suprême amour, toujours pur, destructeur du malheur extrême qu'est l'impure impermanence du *saṃsāra*. C'est là sa qualité propre, celle qu'elle possède. Telle étant son essence, elle est la maîtresse du *cakra*, régnant sur le troisième *cakra* appelé Sarvasaṃkṣobhaṇa. Quel est le
p. 323 sens de tout cela ? — Que Tripurasundarī, que caractérise le repos en *piṇḍa, pada, rūpa* et *rūpātīta* du Connaisseur du champ (*kṣetrajña*),

272. *mahīśitā bhūpatiḥ* : le Seigneur de la terre (= du monde), en même temps que maître des créatures : appellations de Śiva soulignant sa qualité de « Maître du champ » (*kṣetrapati*) c'est-à-dire de connaisseur de l'objectivité.

273. *sthāna* : terme technique désignant un point du corps subtil. Le nombre et la nature des *sthāna* varient selon les textes : le NT (chap. 7) en compte sept. Ici, il y en a quatre.

274. Sur *piṇḍa*, etc., cf. Dī, p. 58, ci-dessus, p. 140, note 186.

275. *ṣaḍānana* = *ṣaṇmukha* : le dieu aux six visages, Skanda. V. D. donne cette citation comme tirée de Jñānakārikā dont il ne cite pas l'auteur.

c'est-à-dire du sujet connaissant fait de conscience des objets que sont le son, etc., elle qui est antérieure à ces trois [éléments][276], sa beauté étant celle de la fusion [de tout cela] en une unique essence (*ekarasya*), est la maîtresse du troisième *cakra*. Voilà ce que cela signifie. Elle est « purification de l'intellect » (*buddhiśuddhirūpā*), purification consistant à fuir toute association avec les objets et à se fondre dans le Soi de la Conscience sans dualité. Cela explique qu'elle ait pour nature le pouvoir surnaturel de grandir à volonté (*mahimāsiddhi*), ce qui signifie qu'on obtient *mahimā* : la grandeur (*mahimatvam*) du Soi de la Conscience, quand l'esprit n'est plus affecté par les objets. La Maîtresse du *cakra* qui a pour nature [de donner] ce pouvoir, on en doit faire le culte avec toutes les offrandes : parfum, etc., précédemment énumérées. //133-135//

Est dit le culte dans le quatrième *cakra*, avec toutes les représentations qui l'accompagnent :

> [Ce culte doit se faire] par une pénétration[277] de la Conscience qui fulgure en perçant les douze nœuds //135// jusqu'au point limite du *visarga*, [puis,] consécutivement à l'expérience de l'énergie[278],
>
> *dvādaśagranthibhedena samullasitasaṃvidaḥ* //135//
> *visargāntadaśāveśācchāktānubhavapūrvakam* /

« Nœud » (*granthi*) : il y a un nœud [279] au-dessus et au-dessous de chacun des six *cakra* [du corps subtil], ce qui en fait douze. On dira [cela] ici même : « et par le phonème à l'intérieur de la *nāḍī*, en perçant
. 324 les douze nœuds » (YH, 3.184, p. 371). Comme le dit, d'autre part, le CŚŚ : « Lorsque, ondulante, elle s'élève, étincelante, hors du *pīṭha* triangulaire »[280], elle « fulgure », c'est-à-dire elle s'élève. « De la Conscience » veut [en effet] dire : de la *kuṇḍalinī*. [Celle-ci s'élève] par

276. C'est-à-dire qui transcende la triade du sujet connaissant, de la connaissance et du connaissable.

277. *āveśa* : (de *ā-VIŚ* : entrer dans, aller vers, prendre possession). C'est l'union, la pénétration, l'absorption des facultés mentales en quelque chose d'élevé. Ici, la *kuṇḍalinī* monte et entre, pénètre dans, ou s'attache à, un plan intérieur élevé symbolisé par la pleine lune, celle qui a seize (= *visarga*) *kalā* et qui, au plan du corps subtil, s'atteint dans le *ṣoḍaśānta*.

278. Le texte des *śl.* 135cd à 138, décrivant allusivement le culte dans le *cakra* à quatorze angles, est (volontairement, sans doute) très obscur. Il l'est encore plus si on en coupe la lecture selon ce que fait la Dī, telle que l'édite V. D. Il faut lire tout le passage à la suite, après quoi les explications d'Amṛt le rendent relativement clair.

279. Ces douze centres du corps subtil sont également mentionnés dans le NT, 7.22-25.

280. NṢA, 4.12, p. 211. Tout le passage est cité Dī, pp. 201-202.

un mouvement de pénétration qui, en perçant les douze nœuds, va « jusqu'au point limite du *visarga* », la seizième voyelle. Le mot *visarga* doit donc s'entendre au sens de 'seize'. *visargānta* [s'entend dès lors comme « au bout de seize » et] désigne ainsi le [centre nommé] *ṣoḍaśānta*. Le SvS pose en effet que :

« Ce qui a pour forme la seizième *kalā*[281], qui se trouve dans l'espace intérieur (*vyoman*) et où les éléments se terminent, ce *maṇḍala* lunaire placé dans l'espace intérieur, est appelé *ṣoḍaśānta* ».

Ainsi la pénétration [de l'énergie] jusqu'à ce point [avec l'apparition de] l'aspect de lumière de la Conscience, est pénétration, absorption (*āveśa*), en ce point, où elle s'attache. On l'a dit ici même : « De forme semblable à celle d'une fibre de lotus, celle-ci s'attache au *maṇḍala* de la lune de l'espace intérieur » (YH, 2.71, p. 199). « Consécutivement à l'expérience de l'énergie » : cette expérience énergétique est le fait pour la *kuṇḍalinī*, qui se tient dans le *mūlādhāra*, d'arriver à s'attacher au *maṇḍala* lunaire de l'espace intérieur en ayant percé successivement tous les nœuds des six *cakra*[282]. Ce qui se produit « consécutivement » est l'opération particulière qu'est l'apparition des phonèmes qui vont suivre. //135-136//

p. 325 Une fois exposée la façon de se représenter, dans les trois [premiers] *cakra*, le Trailokyamohana et les deux autres, [les éléments dont] la nature est celle de l'Étalée, on dit [maintenant] comment se représenter (*vāsanām*) la *bhūtalipi*[283] dont la nature est celle de l'Intermédiaire, dans les trois *cakra* [suivants] : Sarvasaubhāgya[dāyaka], etc. :

281. *ṣoḍaśakalākārā* : ou : dont la forme est celle des seize *kalā* : de la pleine lune. La seizième *kalā* est la dernière, avec laquelle la lune est pleine, faite de tous ses *kalā*. Sur le *ṣoḍaśānta*, cf. *supra*, p. 287, note 67.

282. Il apparaît donc que l'adepte doit, pour la *pūjā* dans ce *cakra*, faire monter la *kuṇḍalinī* du *mūlādhāra* au *ṣoḍaśānta* en lui faisant « percer » six *cakra* et douze *granthi*.

283. *bhūtalipi* : « l'écriture des démons » (ou des éléments ?) est un ensemble de quarante-deux lettres, de *A* à *SA*, traditionnellement groupées en neuf *varga* : les cinq voyelles brèves *A, I, U, Ṛ, Ḷ* ; les diphtongues *E, AI, O, AU* ; *HA* et les semi-voyelles dans l'ordre *YA, VA, RA, LA* ; les cinq groupes de consonnes en commençant par la nasale, dans l'ordre : *ṄA, KA, KHA, GHA, GA* et ainsi de suite ; enfin les sifflantes *ŚA, ṢA, SA*, ce qui est très proche de l'ordre des phonèmes des *pratyāhārasūtra*. Elle est décrite dans divers textes, dont le ŚT (chap. 1 et 7), cité Dī, p. 329, qui la fait apparaître, liée à la *kuṇḍalinī*, avant la série des cinquante phonèmes. Ce serait une « écriture » (bien que son usage ne paraisse pas particulièrement relever de l'écrit) de nature secrète, formant un aspect des phonèmes plus subtil, plus essentiel, que la *mātṛkā*. Elle est, de fait, ici considérée comme relevant du plan de *madhyamā-vāk*. Le KKV, 27, la mentionne.

[CE CULTE SE FAIT] AVEC [CE QUI NAÎT DES] DÉVELOPPEMENTS DE L'ÉNERGIE D'ÉVEIL, DES PRÉDOMINANCES DE L'ÉNERGIE DE VOLONTÉ //136//, AVEC LES QUATRE PHONÈMES FORMÉS PAR L'INTERACTION UNIFIANTE DE CELLE-CI ET D'*AKULA*, [PUIS] PAR LES PHONÈMES [QUI VONT AVEC] CELUI QUI PRÉCÈDE *SA*, VAPEUR DU CONNAISSABLE, ET PAR CEUX QU'APPELLE À L'EXISTENCE L'ÉNERGIE DE VOLONTÉ MÊLÉE, //137// ACCOMPAGNÉS DES DEUX PHONÈMES CORRESPONDANT À L'ÉTAT D'ABSORPTION DE L'ÉNERGIE DE *KULA*,

unmeṣaśaktiprasarair icchāśaktipradhānakaiḥ //136//
tathaivākulasaṃghaṭṭarūpair varṇacatuṣṭyaiḥ /
vedyoṣmarūpasādyarṇair miśrecchābhāvitair api //137//
kulaśaktisamāveśarūpavarṇadvayānvitaiḥ /

p. 326 « Formés par l'interaction unifiante d'*akula* » : *akula* est le lotus blanc à mille pétales, tourné vers le bas, du *brahmarandhra*[284]. Là se tient la lettre *A*. Comme le dit la Saṃketapaddhati : « La lettre *A*, premier de tous les phonèmes, lumière, est le suprême Śiva », le phonème *A* a pour nature le suprême Śiva et c'est lui que désigne le mot *akula*. Il est en interaction unifiante (*saṃghaṭṭta*), c'est-à-dire en union (*sambandha*) [avec deux autres énergies, que dénotent les expressions :] « avec la prédominance de l'énergie de volonté » et « les développements de l'énergie d'éveil » : l'énergie de volonté est la lettre *I*; l'énergie d'éveil est la lettre *U*. C'est ce que dit la Parāpañcāśikā :

« *anuttara, icchā, unmeṣa, ānanda, īśana* et *ūnatā*, ces six [phonèmes représentent] l'être et le bourgeonnement des énergies de volonté, de connaissance et d'activité »[285].

Qu'est-ce à dire? — Que lorsque se produit une interaction unifiante de la lettre *A* qui est dans *akula* et de la *kulakuṇḍalinī*, qui est énergie de volonté (*I*) et qui se tient dans le *mūlādhāra*, naît la lettre *E*. De l'interaction de ce même [*A*] et de l'énergie d'éveil (*U*) naît la lettre *O* et de l'interaction de ces deux phonèmes [*E* et *O*] et d'*akula* (*A*)
p. 327 naissent les lettres *AI* et *AU*. La Parāpañcāśikā le dit [également] :

« Quand les énergies *anuttara* et *ānanda* sont associées à *icchāśakti*, apparaît le triangle; puis, quand s'y ajoute encore *icchā*, [naît] la figure à six angles »[286].

284. Cf. Dī, pp. 35-36.

285. Citation du *śl*. 32 de la Parāpañcāśikā. L'être ou l'essence (*sattā*) seule des trois énergies, c'est-à-dire ces énergies elles-mêmes, à l'état ' naturel ', ce sont les trois voyelles brèves, *A, I, U*. Leur bourgeonnement ou gonflement (*ucchūnatā*), ce sont les mêmes voyelles, mais longues : *Ā, Ī, Ū*.

286. *Id.*, *śl*. 34. On a dans le premier cas *A* + *I* = *E*, qui, en devanāgarī, a la forme d'un triangle. Si ensuite *A* ou *Ā* s'ajoutent à *E*, on a *AI*, dont la graphie n'est pas celle

« Quand ces deux se joignent [apparaît] clairement le corps [phonémique] de l'énergie d'activité et quand les trois énergies qu'on vient de dire se combinent, on a le trident [des énergies], destructeur de la dualité »[287].

« Et par ceux qu'appelle à l'existence l'énergie de volonté mêlée » : selon ce que dit la Parāpañcāśikā :

« Quand dans *icchā* et *īśana* surgit ce dont la nature est celle du monde manifeste ou non manifeste, les quatre phonèmes suivants, qui sont stériles, sont révélés »[288].

p. 328 [Ainsi], quand [l'énergie de volonté] est mêlée à *akula* (*A*) et *īśana* (*Ī*), les phonèmes grossiers stériles sont appelés à l'existence. C'est avec ceux-là aussi [que doit se faire le culte]. Il s'agit toutefois ici seulement des [deux phonèmes stériles] brefs. Ainsi donc, on a [d'abord] le premier phonème, *akula* (*A*). Le deuxième est *icchā* (*I*), le suivant *unmeṣa* (*U*). Puis viennent les deux [phonèmes] stériles brefs (*Ṛ*, *Ḷ*), puis les lettres *E*, *AI*, *O*, *AU*. Ainsi naissent neuf voyelles. « [Puis] par les phonèmes [qui vont avec] celui que précède *SA*, vapeur du connaissable » : comme le dit la Parāpañcāśikā :

« Le monde qui s'étend de *HA* à *māyā* [se trouve] dans le germe qui exprime la réalité existante (*sattāvācini* = *SA*). Ce qui forme [ainsi] l'objectivité y disparaissant, ce [germe seul] demeure »[289],

les spirantes (*ūṣman* = vapeur) ont pour nature de créer le connaissable fait des trente-six *tattva*. « Les spirantes sont *ŚA*, *ṢA*, *SA* et *HA* », dit un autre tantra. Cela étant, « ce que précède *SA* » : la lettre *HA*, est « la vapeur du connaissable » — puisque c'est *HA* qui précède *SA*. C'est donc avec les lettres précédant ce [*HA* qu'il faut faire le culte].

d'une étoile à six branches, mais qui traditionnellement est nommé *ṣaṭkoṇa*. Cf. sur cette appellation *Recherches*, pp. 217-219, *Vāc*, p. 267.

287. *A* ou *Ā* + *U* = *O*, phonème où l'énergie d'activité est censée prédominer ; et si *A* ou *Ā* s'y ajoutent, on a *AU*, le « trident des énergies ». La citation ci-dessus se compose (avec des variantes) de la première partie du *śl.* 35 de l'Anuttaraprakāśapañcāśikā telle que la donne l'édition de la KSTS, puis d'une ligne qui n'y figure pas, puis de l'autre moitié du *śloka*, suivie de la première ligne du *śl.* 36.

288. *Ibid.*, *śl.* 33. Sur le processus d'apparition des quatre phonèmes « stériles », cf. *Recherches*, pp. 210-211, *Vāc*, pp. 254-62.

289. Le texte de cette citation (*śl.* 44) dans l'édition KSTS de ce texte est :

sattāvācini bīje 'smin bhāti māyā tvidaṃ jagat /
viluptapratyayākāram etat sa pariśiṣyate //

Cette formulation n'aurait guère de sens dans le contexte de la Dī. Elle s'insère par contre normalement dans son propre contexte, qui décrit l'univers comme naissant — comme l'arbre de la graine — du premier germe présent dans la Conscience qui « énonce » le cosmos, puis, par fusion en la triple énergie, retourne s'y dissoudre « si bien que l'univers progressivement se replie dans la Conscience suprême ».

« Accompagnés des deux phonèmes correspondant à l'état d'absorption de l'énergie de *kula* » : l'énergie de *kula*, c'est la *kuṇḍalinī*. L'absorption de celle-ci [se produit en ses] deux points, d'éveil et de repos, que sont le *mūl[ādhāra]* et le *brahmarandhra*. Les deux
p. 329 phonèmes ainsi définis sont *LA* et *VA*. Comme le dit le SvS [dans le passage qui va] de : « le lotus du *mūlādhāra*, jaune, à quatre pétales, aux belles étamines » à : « c'est là le lotus de la terre », le lotus de l'*ādhāra* étant de la nature de la terre, [on a là] la lettre *LA*. Quant à la lettre *VA*, elle a l'ambroisie pour nature [290]. Selon ce que dit le SvS [dans un passage commençant par] :

« Le lotus de *kula* est dans le *brahmarandhra*, une fraction de doigt plus haut [291], ô Maheśvarī !, blanc, aux belles étamines, à mille pétales, tourné vers le bas », etc.,

et se terminant par :

« l'énergie *vyāpinī*, seule, versant en pluie le flot de l'ambroisie »,

le phonème *VA* est de nature ambrosiaque. C'est ainsi de ces deux phonèmes-là [aussi] que [le culte] est accompagné. Qu'est-ce à dire ? — Que, par l'éveil de *kuṇḍalinī*, qui est volonté et énergie de *kula*, par l'absorption en *akula* [de celle-ci] grâce au percement successif des douze nœuds, des cinq « ciels » [292] et des six *cakra*, sont produits les quatorze phonèmes *A, I, U, Ṛ, Ḷ, E, AI, O, AU, HA, YA, VA, RA, LA* [293]. Ceci est aussi dit dans un autre āgama, dans un passage
p. 330 concernant l'extraction de la *bhūtalipi* : « les cinq brèves, les diphtongues, l'espace, l'air, le feu, l'eau et la terre » [294]. Telle est la nature du *cakra* aux quatorze angles. Voilà ce que cela signifie. //136-138//

[Enfin] est dit comment comprendre et concevoir les deux expressions : « dans le Saubhāgyadāyaka[cakra] » et : « reçues par transmission traditionnelle » :

290. *LAṂ* et *VAṂ* sont, on le sait, les *bīja* de la terre et de l'eau.

291. *yavād ūrdhvam* : « un grain d'orge plus haut », mais est-ce une bonne lecture ? Divers mss donnent *dhruvād ūrdhve*, sans qu'on voie bien ce que serait ce *dhruva*. Il pourrait s'agir de la colonne vertébrale, parfois appelée *merudaṇḍa*, qui est un axe en quelque sorte polaire. Sur les lotus *kula* et *akula*, cf. Dī, pp. 34-36.

292. *gagana* : sans doute s'agit-il des cinq centres du corps subtil, situés entre les *cakra*, qu'on a vus précédemment (Dī, pp. 80-81, cf. *supra*, p. 161, note 265) sous le nom de *vyoman*.

293. Ce sont les quatorze premières lettres de la *bhūtalipi*.

294. Citation du Śāradātilaka, 7.2, dont les *śl.* 1 à 7 donnent l'extraction de la *bhūtalipi*.

ET [ENFIN] PAR L'EXPANSION DE L'ESSENCE DE L'ÉNERGIE : [C'EST PAR TOUS CES MOYENS], Ô MAHEŚVARĪ ! //138// [QU'IL FAUT FAIRE LE CULTE] DES [YOGINĪ] REÇUES PAR TRANSMISSION TRADITIONNELLE DANS LE *CAKRA* SARVASAUBHĀGYADĀYAKA.

śakteḥ sāramayatvena prasṛtatvān maheśvari //138//
saṃpradāyakramāyātāś cakre saubhāgyadāyake /

L'expansion, le flot, de l'énergie est celle de la *kuṇḍalinī*, qui est énergie de volonté. Comme on l'a déjà dit, elle s'achève avec Śiva, le Sans-Égal (*anuttara*) au point où se trouve *akula*. C'est de cette manière, par ce surgissement [de *kuṇḍalinī*], qu'apparaissent les phonèmes et c'est parce que leur expansion se fait ainsi (= selon ce que dit la tradition) que les énergies Sarvasaṃkṣobhiṇī, etc. [qui leur sont associées] sont reçues par transmission traditionnelle. Comme on l'a dit plus haut : « la tradition orale se trouve sous la forme de la grande Connaissance dans la bouche du Maître spirituel » (YS, 2.26), c'est parce que [l'enseignement relatif à] l'apparition des phonèmes ne s'obtient que de la bouche même d'un maître que ces [Yoginī] ont cette même nature : qu'elles sont reçues par transmission traditionnelle (*saṃpradāyakramāyātā*). //138-139//

p. 331 Ô DÉESSE ! LES [YOGINÎ] AYANT À LEUR TÊTE SARVASAṂKṢOBHIṆĪ, SPLENDIDES, SEMBLABLES À AṆIMĀ, ETC., [SONT CELLES DONT IL FAUT FAIRE LE CULTE] DANS LE *CAKRA* DONT LE NOM CORRESPOND À CE QU'IL EST, EN S'UNISSANT À LA FORCE DE LA BEAUTÉ [295] QUI SE RÉPAND SANS COUPURE. //140// ET LA *SIDDHI* ĪŚITVA, PURIFICATRICE DU CORPS, DES SENS, ETC., [RÉALISÉE] DANS LA TRIPLE CITÉ QU'ON A DÉCRITE, [TOUT COMME LA DÉESSE] TRIPURAVĀSINĪ, QUI DOIT ÊTRE RÉALISÉE EN DÉTRUISANT LA SOUILLURE ORIGINELLE QU'EST LA CONJONCTION [AVEC LA DUALITÉ] : //141// TOUTES CES [DÉITÉS], Ô DÉESSE, DOIVENT ÊTRE ADORÉES AVEC TOUTES LES OFFRANDES.

nirantaraprathārūpasaubhāgyabalayogataḥ //139//
anvarthasaṃjñake devi aṇimāsadṛśāḥ śubhāḥ /
sarvasaṃkṣobhiṇīpūrvā dehākṣādiviśuddhidā //140//
īśitvasiddhir api ca proktarūpe puratraye /
yogādikleśabhedena siddhā tripuravāsinī //141//
etāḥ saṃpūjayed devi sarvāḥ sarvopacārakaiḥ /

« Semblables à Aṇimā » : comme on l'a dit plus haut (YH, 3.115) : « elles sont d'un rouge intense », etc. [Ces Yoginī-ci] ont donc le même aspect que les *siddhi* Aṇimā, etc, « Ayant à leur tête Sarvasaṃkṣobhiṇī » : le CŚŚ dit en effet : « l'énergie Sarvasaṃkṣo-

295. « *saubhāgya* a les sens variés de félicité, grâce, beauté et gloire » (L. Silburn, Mahārthamañjarī, p. 177, note). Sur ce thème, voir précisément la MM et son commentaire, 66-67.

bhiṇī », etc.[296] « Ce qui se répand sans coupure », c'est la méditation intense de la non-dualité d'avec Śiva (*śivādvaitabhāvanā*). Voilà ce qu'est la beauté. La force de celle-ci est l'énergie qui naît quand on accède à la jouissance de la non-dualité avec le suprême Śiva, objet du suprême amour, qui est suprême beauté. Cette force, cette énergie, vient de là. Dire qu'il faut s'unir à elle signifie donc que [le culte doit se faire] en s'unissant avec l'énergie qui fait atteindre la beauté de la condition du « Je » absolu de Śiva, suprêmement beau, universellement désirable, objet du suprême amour et qui a pour ennemi le *saṃsāra*, entièrement répugnant, laid, souillé et impermanent. « Dont le nom correspond à ce qu'il est », c'est-à-dire ayant un nom dont les syllabes ont un sens qui s'accorde [avec ce qu'il est réellement][297].
p. 332 C'est dans ce *cakra* qui donne la beauté (*saubhāgyadāyake cakre*) qu'on doit comprendre qu'il faut faire le culte.

« Le corps » (*deha*) est ce qui est formé de l'ensemble des trente-six *tattva*[298]. Ce mot désigne ici le sujet connaissant qui croit à tort au moi [empirique]. « Les sens » : les facultés sensibles (*indriyāṇi*), ce sont les critères ou instruments de la connaissance (*pramāṇāni*). Quant au mot « etc. », il englobe les objets formant le connaissable (*prameya*). La « purification » de ces [trois facteurs], c'est le repos indivisible dans la Conscience[299]. Cette purification réalisée, le sacrifiant parvient à la condition d'Īśvara, qui est [totale] liberté (*svātantryam*). Et cela se produit, comme on le dit ici, « dans la triple cité » (*puratraye*) : le sujet connaissant, la connaissance et le connaissable — la condition [de ceux-ci] étant dès lors de demeurer dans la Conscience. On dira en effet un peu plus loin (YH, 3.150, p. 341) : « Nourricière des [trois] cités que sont le sujet connaissant, le connaissable et la connaissance ». « En détruisant la souillure originelle qui est la conjonction [avec la dualité] » : comme le dit un autre traité : « Le soi est lié au sens interne, celui-ci aux sens et ces derniers aux objets, les organes des sens ne pouvant agir que dans la mesure où ils sont touchés par les objets auxquels ils sont étroitement liés, ceux-ci l'étant également [au soi] »[300]. L'expansion des rayons de la conscience [ne peut donc se faire] de diverses façons que dans [le lien entre] le sujet connaissant, la connaissance et le connaissable et cette connexion est la conjonction [ici mentionnée] : c'est la souillure originelle. Celle-ci, l'état souillé, est l'obscuration venue de l'extérieur, due à ce que le soi se laisse

296. NṢA, 1.135-138 (pp. 128-129).

297. Le Sarvasaubhāgyadāyakacakra est censé, comme le dit son nom, donner toute forme de félicité, gloire ou beauté.

298. Cf. Dī, p. 320, ci-dessus, p. 347, note 267.

299. *cidekaviśrānti* : tout vient en définitive « reposer », se fondre, en la Conscience. Cf. *supra*, p. 268, note 14.

300. La première partie de cette citation, du Nyāyabhāṣya, a déjà été faite pp. 110, 204, 221 et 293.

particulariser par les sens et le sens interne, bien qu'il ne soit en réalité que Conscience indifférenciée, sans dualité ni entraves. C'est en
p. 333 détruisant cette [souillure de la dualité qu'on réalise ou atteint Tripuravāsinī]. Cette destruction est repos dans le suprême Sujet conscient, obtenu par fusion avec lui en une seule essence, en se détournant [du monde]. C'est ce que dit la Parāpañcāśikā :

« Hommage à l'Océan de la Conscience de Śiva dont la nature est celle du [suprême] Sujet conscient, lieu de repos de ce qui se divise en tous les courants de la conscience ! »[301]

Et dans la Stotrāvali :

« Partout où se rencontrent les rayons de lumière, là même l'Omniprésent se déploie »[301].

[Ainsi] « est réalisée » (*siddhā*) Tripuravāsinī, Maîtresse du quatrième *cakra* qui, comme on l'a dit, a pour nature le repos dans la triple cité. Ces *āvaraṇadevatā*, avec la Siddhi et la Maîtresse du *cakra*, « toutes », il les faut adorer avec tous les *upacāra* : parfums, lumières, etc. //139-142//

p. 334 Est dit le culte du cinquième *cakra* avec toutes les représentations qui l'accompagnent :

[L'ÉNERGIE, DANS LE CINQUIÈME *CAKRA*,] A POUR NATURE CELLE DES *NĀDA* PERPÉTUELS PRÉSENTS DANS LES NEUF FENTES, AINSI QU'UN ASPECT GÉNÉRAL ET COMMUN, TOUT EN ÉTANT FAITE DE SONS DISTINCTS. [ELLE EST MANIFESTÉE] PAR DIX PHONÈMES, OMBRES DES OBJETS DE CONNAISSANCE IMMOBILES OU MOBILES. //143// CE SONT LES YOGINĪ KULAKAULIKĀ, DONNEUSES DE TOUS LES ACCOMPLISSEMENTS.

sadātanānāṃ nādānāṃ navarandhrasthitātmanām //142//
mahāsāmānyarūpeṇa vyāvṛttadhvanirūpiṇī /
asthirasthiravedyānāṃ chāyārūpair daśārṇakaiḥ //143//
kulakaulikayoginyaḥ sarvasiddhipradāyikāḥ /

« Perpétuels » : dans la mesure où ils sont manifestés dans le corps, ces sons subtils (*nāda*) sont nommés : *avikṛta, śūnya, sparśa, nāda,*

301. Cette ligne ne se trouve pas dans l'édition KSTS de la Parāpañcāśikā. V.D. la place en tête de son édition de ce texte (YH, appendice, p. 395).

302. Citation déjà faite p. 211. Elle le sera de nouveau p. 387, sans indication de source. Elle ne se trouve pas dans la Śivastotrāvali d'Utpaladeva éditée dans la KSTS. Les rayons de lumière (*marīcayaḥ*) sont ceux des facultés sensibles (*indriya*), inséparables du soi, comme vient de le dire Amṛt, le soi étant lui-même lié à l'absolu. C'est la même notion que celle qu'exprime la stance 117 du VBh, qu'Amṛt cite d'ailleurs plus loin (Dī, pp. 339-40).

dhvani, bindu, śakti, bīja et *akṣara*[303]. Ils sont dans les neuf fentes (*randhra*), c'est-à-dire dans les neuf « supports » (*ādhāra*), portions du ciel [interne] (*gaganabhāga*) intérieures à la *suṣumnā*, dont les noms sont : [*mūl*]*ādhāra, svādhiṣṭhāna, maṇipūra, anāhata,* [puis,] au-dessus de celui-là, *vajrapadma, kaṇṭha*[304], *lambikā, viśuddha* et *ājñā*. C'est ce que dit le SvS :

« *ādhāra, svādhiṣṭhāna, maṇipūra, anāhata, madhyama, vajrakaṇṭha* et *lambikā, viśuddhikā* et *ājñā*, sache que tels sont les neuf [supports] : si on en enlève trois, [on a] les six *cakra* »[305].

303. C'est la liste des huit *nāda* d'*anāhata* de la citation de la Saṃketapaddhati donnée dans Dī, p. 193 avec en plus, *avikṛta* placé ici en tête et qui serait, selon V. D., fait de la réunion des huit autres qui, tout comme lui, seraient englobés par un *mahāsāmānyanāda*, d'où le total de dix donné ci-dessus. Ces *nāda* relèvent de *madhyamā*, le plan « intermédiaire » de la parole.

304. Cette liste ne coïncide pas exactement avec celle du SvT alléguée pourtant en principe pour la confirmer : *vajrapadma* et *kaṇṭha* dans le premier cas, *madhyama* et *vajrakaṇṭha* dans le second. Un des textes serait sans doute à corriger : celui du SvT probablement, si l'on considère que, dans le *yoginīcakra* du Kubjikāmata, les Yoginī sont placées sur un *vajrapadma* (KMT, 15, 41), ce qui confirmerait la première liste. Sur ce *yoginicakra*, voir la thèse de D. Heiligjers-Seelen, *The System of Five Cakras in Kubjikātantra 14-16* (Utrecht, 1993).

305. Ces neuf « supports », qui se confondent en partie avec les *cakra* habituels, ne sont pas mentionnés ailleurs dans la Dī. Amṛt, Dī, p. 34, cite un passage du SvS mentionnant trente *ādhāra*, difficilement situables, quand il commente les *śl.* YH, 1.25-26 qui font état de neuf centres commençant par le lotus *akula* à mille pétales et s'achevant avec le *bindu* sur le front et/ou un *mahābindu* (distinct ou non du lotus *akula* supérieur).

Le YH, 2.8 revient sur ces neuf emplacements (*sthāna*), qu'Amṛt explique alors en y comptant explicitement, au-dessus de l'*ājñā*, le *bindu* situé au niveau du front. YH, 3.30 (et Dī, p. 237) a les six *cakra* « classiques », du *mūlādhāra* à l'*ājñā*, sans *akula, lambikā*, ni *bindu*.

Vidyānanda, dans l'ArthaR, mentionne un *navādhāra*, mais formé des « six *cakra*, *mūlādhāra*, etc. », plus *lambikā, lalāṭa* et *brahmarandhra*, ainsi qu'un *meḍhrādyadvāda-śāntam* qui, lui, reste inexpliqué.

Les données du YH et de la Dī pourraient se résumer dans le tableau suivant :

	YH, 1.25-26, Dī, pp. 34-41	YH, 2.8, pp. 113-4	Dī, p. 334	YH, 3.30, Dī, p. 237
9	*bindu* (*mahābindu*?)	*indu* (*bindu*) : *lalāṭa*		
	akula			
8	*ājñā* (*bhrūmadhya*)	*bhrūmadhya*	*ājñā*	*ājñā*
7	*lambikāgra*	*lambikāgra*	*viśuddha*	
6	*viśuddha* (*kaṇṭha*)	*viśuddha*	*lambikā*	*viśuddha*
5	*anāhata* — cœur	*anāhata*	*kaṇṭha*	cœur
			vajrapadma	
			anāhata	
4	*maṇipūra* — nombril	nombril	*maṇipūra*	nombril
3	*śākta* = *svādhiṣṭhāna*	*śākta*	*svādhiṣṭhāna*	*svādhiṣṭhāna*
2	*agni* = *mūlādhāra*	*agni*	*mūlādhāra*	*mūlādhāra*
1	*akula* (*viṣu*) + *kula*	*akula*		

On voit que le nombre des *cakra* varie selon les besoins.

p. 335 [Ces sons] se trouvent ainsi dans ces supports. Ils y sont « sous un aspect général et commun »[306]. « Général », c'est-à-dire sans commencement ni fin, et « commun », c'est-à-dire qu'ils sont, dans leur ensemble, caractérisés par un son (*dhvani*) non particularisé (*nirviśeṣa*). [Ils y sont] sous cette forme-là. [La Déesse y est aussi] « faite de sons distincts » : étant ainsi découpée, c'est-à-dire ayant la forme d'un son (*dhvani*) divisé en dix. En d'autres termes, elle est subtile et [relevant de l']Intermédiaire, tout en étant faite des neuf *nāda* : *avikṛta*, etc. « Les objets de connaissance mobiles et immobiles » : le connaissable mobile est ce qui relève des sens d'action. Ce sont les actions de parler, saisir, se mouvoir, excréter et copuler. Le connaissable immobile, lui, relève des sens d'aperception : c'est le son, le contact, la forme, la saveur et l'odeur. Tels sont ces objets de connaissance. Leurs « ombres » (*chāyā*), ce sont les reflets des images [que sont les objets]. Ce sont « dix phonèmes » : les dix formant les deux groupements des cérébrales et des dentales. [C'est par ces phonèmes] que sont manifestées « les Yoginī Kulakaulikā » : ce que désigne le mot *kula*, ce sont les dix sens car ils font partie du corps, qui est *kula*. Les objets propres à ces dix [sens] sont nommés *kaulika* puisqu'ils sont en relation avec eux. La connexion, le lien, entre ces deux séries est un lien de cause à effet. Telles sont les Kulakaulikayoginī.

Mais, dans l'ordre d'apparition de la *bhūtalipi*, les deux premiers groupements de phonèmes ne sont-ils pas les gutturales et les palatales ? Pourquoi fait-on apparaître dans le [*cakra*] à dix pointes les cérébrales et les dentales ? — La réponse est : parce que [la portion du *śrī*]*cakra* composée du *cakra* à quatorze et des deux à dix pointes a pour aspect [principal] la conservation cosmique, or [ces deux *varga*] se trouvent former la partie médiane de la *bhūtalipi* dont l'aspect
p. 336 [principal est précisément] la conservation[307]. Ainsi donc, ce *cakra* a une appellation qui souligne sa nature de *nāda*, celle-ci étant celle, subtile et relevant de *madhyamā*[*vāk*], des [phonèmes] qui sont à son origine.

[Les Yoginī de ce *cakra*] « donnent tous les accomplissements » : l'accomplissement (*siddhi*), c'est d'apercevoir intuitivement (*pratīti*) l'ensemble des particularités relevant des sens d'aperception et d'action, ce qui est repos dans le sujet connaissant[308]. Telle est la *siddhi* qu'elles donnent. //142-144//

306. *mahāsāmānyarūpa* : trait commun qui englobe tout, donc plus étendu (*mahā*) que les autres, auxquels ils est commun tout en les dépassant.

307. Puisqu'ils sont dans le *cakra* central de ce groupe de trois qui, comme on l'a vu (Dī, p. 93, *supra*, p. 172, note 301) est « conservation-conservation ».

308. *pramātṛviśrānti* : cf. ci-dessus, p. 268, note 14.

Leur *dhyāna* est dit :

BLANCHES, VÊTUES DE BLANC, PORTANT DES ORNEMENTS BLANCS, //144//

śvetāmbaradharāḥ śvetāḥ śvetābharaṇabhūṣitāḥ //144//

C'est facile. //144//
Est dite l'origine du Sarvārthasādhakacakra :

[LES YOGINĪ] SARVASIDDHIPRADĀ, ETC., SONT DANS LE *CAKRA* SARVĀRTHASĀDHAKA, DONT LE NOM CORRESPOND À CE QU'IL EST CAR SE PRODUIT LÀ UNE EXPANSION DE LA NATURE PROPRE DES MANTRAS. //145//

mantrāṇāṃ svaprathārūpayogād anvarthasaṃjñake /
sarvasiddhipradādyās tu cakre sarvārthasādhake //145//

. 337 Le CŚŚ dit [aussi] : « Et la déesse Sarvasiddhipradā », etc. [309]. Les mantras, comme on l'a déjà dit [310], possèdent le pouvoir de libérer par la pensée (*mananatrāṇavant*). L'expansion du soi [de ces mantras] qui se produit là est la réalisation mystique de ce que notre propre soi a la nature du « Je » absolu de Śiva (*śivāhambhāvabhāvanā*) : le soi du *sādhaka* ayant lui-même la nature de Śiva (*śivātman*). C'est cela qui est le salut par la pensée. C'est pour cela, du fait qu'apparaît là une pensée que caractérise la réalisation mystique de la nature du Soi de Śiva, que le *cakra* a un nom qui correspond à ce qu'il est. Et c'est en demeurant dans ce [*cakra*] dont le nom répond parfaitement à ce qu'il est, puisque sa particularité est d'être le lieu où s'atteignent tous les buts visés, que l'on parvient au but suprême : la libération, but de tous les *sādhaka* [311]. C'est dans ce Sarvārthasādhakacakra que [la Déesse] « se tient » : verbe à ajouter pour compléter la phrase. //145//

[Maintenant] est dite la Maîtresse du *cakra* en analysant le sens des éléments qui composent son nom :

LA MAÎTRESSE DU *CAKRA* EST TRIPURĀŚRĪ, Ô GRANDE SOUVERAINE ! [AINSI NOMMÉE] PARCE QU'ELLE EST CAUSE DE LA PROSPÉRITÉ DES TROIS MONDES. EN OUTRE, NÉE DE LA PURIFICATION DES MANTRAS, //146// ON DIT [QU'ELLE DONNE] LE POUVOIR DE SUBJUGUER À VOLONTÉ. TOUTES CES [DÉITÉS], IL FAUT LEUR RENDRE HOMMAGE.

lokatrayasamṛddhīnām hetutvāc cakranāyikā /
tripurāśrīr maheśāni mantraśuddhibhavā punaḥ //146//
vaśitvasiddhir ākhyātā etāḥ sarvāḥ samarcayet /

309. NṢA, 1.169 (p. 129) où on lit : *sarvasiddhipradā śaktiḥ*.
310. Cette glose du mot *mantra* a en effet déjà été donnée : Dī, p. 104.
311. On voit que le *sādhaka*, s'il est avant tout un *bubhukṣu*, peut aussi être *mumukṣu*.

« Le monde » : ce qui voit (*lokayati*) est le monde ; la vision (*lokana*) est le monde ; ce qui est vu est monde : de cette analyse (*vyutpattyā*), [il appert] que [cette déesse] est Tripurāśrī (« Prospérité des Trois
p. 338 Cités ») parce qu'elle cause la prospérité des trois mondes que sont le sujet connaissant, le connaissable et la connaissance, [prospérité] qui est repos dans la plénitude du suprême Sujet conscient. [Cette Tripurāśrī], maîtresse du cinquième *cakra*, il en faut faire le culte. Voilà ce que cela signifie. « La purification des mantras » : comme on l'a dit plus haut — « dans *akula*, dans ce qui est appelé *viṣu*... », etc. (YH, 1.25, p. 34) —, [cette purification, qui se fait] au moyen de l'énonciation [du mantra poursuivie] jusqu'à la fusion en *unmanī*, est réalisation méditative (*bhāvanā*) [par l'adepte] de sa nature de Conscience. Grâce à cette purification, [la Déesse donne à] son *sādhaka* le pouvoir surnaturel de tout soumettre à sa volonté (*vaśitva*)[312], c'est-à-dire qu'il a le pouvoir [de réaliser] l'émanation, la conservation et la résorption de tout l'univers : atteindre la condition du suprême Śiva (*paraśivatāprāptiḥ*), c'est cela-même. Et ce pouvoir de tout subjuguer se trouve dans ce *cakra*. Il faut rendre hommage à toutes ces *āvaraṇadevatā*, accompagnées de la Siddhi et de la Maîtresse du *cakra*. //146-147//

Le culte dans le sixième *cakra* avec les représentations qui l'accompagnent est dit [ensuite] :

Ô DÉESSE ! LES PHONÈMES *KA*, ETC., DANS LEUR EXPANSION, SONT MANIFESTÉS PAR LA *KUṆḌALINĪ* EN FAISANT FACE VERS LE HAUT OU VERS LE BAS, //147// QUAND ELLE S'EXTÉRIORISE PAR LA VOLONTÉ DE *KULA*. ILS SE RÉVÈLENT PAR LES YOGINĪ INTÉRIEURES, SARVAJÑĀ, ETC., SUPRÊMES. CELLES-CI SE TIENNENT DANS LE *CAKRA* SARVARAKṢĀKARA, QUI OPÈRE L'ABSORPTION TOTALE, [CAR IL EST LE LIEU OÙ L'ADEPTE] S'ABSORBE EN SA NATURE PROPRE.

ūrdhvādhomukhayā devi kuṇḍalinyā prakāśitāḥ //147//
kulecchayā bahirbhāvāt kādivarṇaprathāmayāḥ /
nigarbhayoginīvācyāḥ svarūpāveśarūpake //148//
sarvāveśakare cakre sarvarakṣākare parāḥ /
sarvajñādyāḥ sthitāḥ

p. 339 « En faisant face vers le haut ou vers le bas » : comme le dit le CŚŚ : « lorsqu'elle fugure », etc.[313], c'est par la *kuṇḍalinī* — quand elle fait

312. Tout ce passage fait ressortir le caractère double qu'ont ici les *siddhi* réparties dans les neuf parties du *śrīcakra* : à la fois divinités, divinisations, épiphanies, de divers pouvoirs surnaturels, et ces pouvoirs eux-mêmes, que le *sādhaka* pourra acquérir en faisant le culte prescrit dans chacun des *cakra* où se retrouve chacune d'elles.

313. *yadollasati sṛṅgāṭapīṭhāt kuṭilarūpiṇī* : NṢA, 4.12 (p. 211).

face [d'abord] vers le haut pour atteindre le suprême Puruṣa qui se trouve en *akula*, puis en faisant face vers le bas, pour manifester l'univers, en reposant de nouveau dans le *mūlādhāra* — que sont manifestés, qu'apparaissent, [les phonèmes]. « Par la volonté de *kula* » : on a déjà dit ce qu'est *kula* : c'est le sujet connaissant, la connaissance et le connaissable[314], sa volonté étant en l'occurrence d'apparaître extérieurement. « Quand elle s'extériorise », elle forme l'expansion des phonèmes *KA*, etc. Du fait de la volonté de *kula* de manifester les trois aspects de la réalité que sont le sujet connaissant, la connaissance et le connaissable, qui couvrent la totalité des trente-six *tattva*, [l'énergie divine] s'élève, à partir du [lotus] *akula* où se tient le suprême Śiva, sous la forme de la *kuṇḍalinī* qui détient en elle l'ensemble des *tattva* et des phonèmes. Elle fait ainsi apparaître les dix phonèmes *KA*, etc. Ceux-ci « se révèlent par les Yoginī intérieures » — on les nomme en effet Nigarbhayoginī. Comme cela a déjà été dit : « Le sens intérieur, ô Grande Déesse, c'est l'expérience du soi, du maître spirituel et de Śiva » (YH, 2.48, p. 174), de telles Yoginī sont associées au suprême Sujet conscient dont la nature est expansion de la non-dualité. Ces Yoginī intérieures sont les rayons de lumière de la conscience : elles sont les mouvements des dix facultés sensibles déterminés par le contact des sens avec leurs objets. « [Car ce *cakra* est le lieu où l'adepte] s'absorbe en sa propre nature (*svarūpāveśa-rūpa*) ; c'est l'absorption[315] en lui-même du sujet conscient, du soi du *sādhaka* qui pense : « je suis le suprême Śiva ». Dans le monde, il y a absorption [ou plutôt possession — *āveśa*] quand s'affirme la conscience d'un autre soi [que le sien propre], ainsi : « je suis Brahmā, ou un *rākṣasa* » —, voilà ce qui s'opère là. [Et cela se produit] « dans le *cakra* qui opère l'absorption totale ». Il est dit en effet dans le
p. 340 VBh[316] : « partout où la pensée va vers l'extérieur... » et : « chaque fois que par l'intermédiaire des organes sensoriels la conscience de l'Omniprésent se révèle... ». Dans cette absorption, [la divinité] fulgure sans dualité dans le sixième *cakra*, lequel produit l'absorption complète en [Śiva]. De même qu'on protège le lait caillé des corbeaux[317], [ce *cakra*] protège, il écarte du danger venant d'un objet

314. Cf. Dī, p. 112, ci-dessus, p. 187, note 37, sur les sens du mot *kula*.

315. Sur les différentes valeurs du terme *āveśa*, pénétration, absorption, ou possession par une divinité, cf. ci-dessus, p. 349, note 277.

316. VBh, 116-117 (pp. 146-7), stance indiquant que Śiva étant le tout, les facultés sensibles, les éléments du monde extérieur, peuvent permettre d'accéder à l'absorption en la Conscience absolue (*cillaya*). Ici, les Yoginī, qui correspondent aux (et sont les) facultés sensibles, « rayons de la conscience », possèdent (*āveśa*) le *sādhaka* et le font accéder à l'absorption (*āveśa*) en sa nature propre (*svarūpa*) qui, en essence, est la Conscience absolue, le suprême Śiva.

317. On ne protège pas seulement le lait caillé contre les corbeaux, mais toute nourriture : la partie représente le tout. La règle du corbeau destructeur du lait caillé —

contraire à [tout ce que peut désirer le *sādhaka*]. La protection consistant à faire obstacle à tout ce qui est expansion de la dualité par la conviction intuitive d'être inséparable du suprême Śiva (*paraśivābhedapratīti*) : [ce *cakra*] réalise cela. [Ces Yoginī sont] « suprêmes » : suréminentes, car capables de faire advenir cette non-dualité d'avec le suprême Śiva. Ce sont « Sarvajñā, etc. ». Comme le dit le CŚŚ : « Sarvajñā, Sarvaśakti, etc. » [318]. Elles se tiennent dans [ce *cakra*]. //147-149//

[Le tantra] dit leur *dhyāna* :

ELLES PORTENT LE LIVRE ET LE ROSAIRE. //149//

etāḥ saha pustākṣamālikāḥ //149//

pusta veut dire livre (*pustaka*). Le reste est facile à comprendre. //149//

p. 341 [Maintenant] est dite la Maîtresse du *cakra* en analysant le sens des éléments composant son nom :

NOURRICIÈRE DES CITÉS QUE SONT LE SUJET CONNAISSANT, LE CONNAISSABLE ET LA CONNAISSANCE, LA MAÎTRESSE DE CE *CAKRA*, ENCHANTERESSE UNIVERSELLE, EST APPELÉE TRIPURĀMĀLINĪ. //150//

mātṛmānaprameyāṇāṃ purāṇāṃ pariposiṇī /
tripurāmālinī khyātā cakreśī sarvamohinī //150//

Elle « nourrit » : elle fait s'amplifier particulièrement les trois cités que sont le sujet connaissant, le connaissable et la connaissance car elle est vibration (*spanda*) de la suprême Conscience. Elle est appelée, interprétée dans sa nature, comme Tripurāmalinī. « La Maîtresse du *cakra* » : celle du sixième *cakra*. Elle est enchanteresse de l'univers : c'est en accomplissant cet enchantement qu'elle assure l'expansion du sujet connaissant (limité), de la connaissance et du connaissable. Comme le dit la Parāpañcāśikā : « Le *tattva* de *māyā* est intuition de la différenciation en tout ce qui existe : parties de la [réalité totale] » [319]. //150//

kākadadhighātakanyāya — est un exemple d'implication annexe (*upalakṣaṇa*) fréquemment cité. Cf. G. A. JACOBS, *A Handful of Popular Maxims Current in Sanskrit Literature* (réimpr. Delhi, 1983, 3e partie, p. 34).

318. Le NṢA, 1.173-175 (p. 130) donne les noms de ces dix Yoginī, énumérées ici, Dī, p. 254.

319. *śl.* 21 cd, de l'Anuttaraprakāśapañcāśikā (p. 4 de l'éd. KSTS), p. 397 de l'édition de V.D. citée ci-dessus, note 301.

LE POUVOIR SURNATUREL QUI EST PURIFICATION DE L'ÉNERGIE DE LA *VIDYĀ* EST NOMMÉ *PRĀKĀMYA*. A CES DÉITÉS IL FAUT RENDRE HOMMAGE DANS L'ORDRE, AVEC TOUT L'*UPACĀRA*. //151//

vidyāśaktiviśuddhiṃ ca siddhiṃ prākāmyasaṃjñitām /
etāḥ sarvopacāreṇa pūjayed devatāḥ kramāt //151//

p. 342 Les mantras sont [les formules] dont la divinité est un dieu masculin. Les *vidyā*, celles dont la déité est féminine. Ainsi donc, la purification de l'énergie de la *vidyā*, c'est-à-dire de l'énergie qu'expriment les phonèmes de la *saubhāgyavidyā*, faite des trente-six *tattva*, c'est la suprême Conscience transcendant ces [*tattva*]. Voilà en quoi elle consiste. Le pouvoir surnaturel nommé *prākāmya* (irrésistibilité) a pour caractéristique [la capacité d'agir] selon son désir (*kāmanānurūpa*). C'est ce que dit le Grand Poète :

« Tu es fluide, la réunion d'éléments multiples te fait dur ; tu es épais, subtil, léger et lourd, visible et tu diffères aussi du visible. Tes puissances surnaturelles obéissent à ton désir »[320].

Ces déités, il faut leur rendre hommage « dans l'ordre », c'est-à-dire d'abord aux *āvaraṇadevatā*, puis à la Maîtresse du *cakra*, enfin à la *siddhi*. Il faut le faire « avec tous l'*upacāra* », c'est-à-dire leur faire un culte avec tous les *upacāra*[321], le singulier étant employé parce qu'il s'agit de choses de la même espèce. //151//

Est dite la *pūjā* dans le septième *cakra* avec les représentations qui l'accompagnent :

LES NŒUDS S'OUVRANT DU FAIT DE L'INTERACTION UNIFIANTE DES SOUFFLES QUAND ILS S'IMMOBILISENT [ET L'ÉNERGIE] ALLANT DE LA RACINE AU CŒUR OÙ SE TIENT LA CONSCIENCE SOUS L'ASPECT
p. 343 DU *PURYAṢṬAKA* VIDE, [IL FAUT FAIRE LE CULTE] DES DÉESSES[322], LES YOGINĪ SECRÈTES, VAŚINĪ, ETC., QUI SE TIENNENT, Ô AIMÉE DES HÉROS! DANS LE *CAKRA* SARVAROGAHARA, DANS LE FLAMBOIEMENT DESTRUCTEUR DU *SAṂSĀRA*, EN SUIVANT L'ORDRE DES GROUPEMENTS DE CONSONNES QUE TOUCHENT LES *KALĀ* DES VOYELLES EN FORME DE GERMES PHONIQUES.

320. Kālidāsa, Kumārasambhava, 2.11. Traduction de B. TUBINI (*La Naissance de Kumāra*, Paris, Gallimard, 1958) : le *sādhaka* qui obtient la *siddhi* de *prākāmya* peut, comme Śiva, se transformer ou agir librement selon son désir.

321. Le *śl.* 151 porte en effet *sarvopacāreṇa* et non *sarvopacāraiḥ*.

322. Le *śl.* 153 porte : *rahasyayoginīr devīḥ* : accusatif pluriel. Il faut donc sous-entendre le verbe, ce qu'indique d'ailleurs Amṛt, p. 345, dernière ligne : *pūjayed ityanuṣaṅgaḥ*.

niruddhavāyusaṃghaṭṭasphuṭitagranthimūlataḥ /
hṛdayāntarasaṃvittiśūnyapuryaṣṭakātmanā //152//
bījarūpasvarakalāspṛṣṭavargānusārataḥ /
rahasyayoginīr devīḥ saṃsāradalanojjvale //153//
sarvarogahare cakre saṃsthitā vīravandite /
vaśinyādyāḥ

[L'ouverture des nœuds] est due à l'interaction unifiante[323] des souffles *prāṇa* et *apāna*, quand leur activité propre a été suspendue. Comme l'a dit un expert : « ayant arrêté le *prāṇa* et l'*apāna* en contractant l'anus de façon répétée, on les associe », c'est par la jonction des souffles qu'un nœud est ouvert[324]. La « racine », c'est le *mūlādhāra*. [L'énergie, donc,] demeurant dans les lotus qui, à partir de celui du *mūlādhāra*, sont présents dans la *suṣumnā*, [ouvre ces nœuds]. Elle prend alors « l'aspect du *puryaṣṭaka* vide », qui est la conscience dans le cœur. Selon ce dit un expert : « méditant [la *kuṇḍalinī*] sous l'aspect d'un serpent dont la syllabe *HUṂ* fait palpiter l'éclat, on doit la faire aller vers le haut avec la montée du souffle et de la pensée » : la *kuṇḍalinī* s'élève ainsi hors du *mūlādhāra*. Comme le dit le Maître Expert[325] : « puis, [il faut méditer] dans le lotus du cœur le dynamisme fulgurant de la Conscience », [le dynamisme] de la conscience[326], dont la nature est celle de la Conscience même, (*cidātman*) fulgure dans le cœur. Cela résulte [aussi] de ce dit le SvS :

« Ô Maîtresse des dieux ! *citi, citta, caitanya, cetanā*, les deux [séries de facultés sensibles], *jīva, kalā* et le corps sont considérés [comme formant] le *puryaṣṭaka* subtil »[327].

p. 344 Comme le dit la Révélation : « Le lotus du cœur se tient au centre de la cité »[328], la cité, c'est le corps ; l'octuple forme de conscience (*cit*), c'est le corps vide, le *puryaṣṭaka* vide. Et c'est sous « cet aspect » (*tadātmanā* — *śl.* 152), sous la forme [du *puryaṣṭaka*], que « se

323. *saṃghaṭṭāt* : sur les sens de ce terme, cf. *supra*, p. 165, note 276. Il s'agit ici d'une coalescence des deux souffles qui, fusionnant leurs puissances, provoquent l'ouverture de la *suṣumnā* et la montée de la *kuṇḍalinī*.

324. Quand la *kuṇḍalinī* monte, les obstacles opposés par les centres du corps subtil nommés « nœuds » (*granthi*) sont franchis : c'est l'ouverture ou explosion (*sphuṭatā*) de ces nœuds.

325. Citation du Subhagodaya de Śivānanda, *śl.* 34 (NṢA, App., p. 288).
Les *śl.* 34-36 de ce texte prescrivent, après cette vision de l'Énergie puis de Śiva, de placer mentalement — conjointement avec le souffle expiré et avec l'*āvāhanamantra* et la *trikhaṇḍamudrā* — la déité dans le triangle central du *śrīcakra*.

326. *saṃvitti*, terme qui désigne plutôt la conscience limitée. Cf. Dī, pp. 28 et 85, *supra*, pp. 118 et 165, notes.

327. Verset déjà cité, Dī, pp. 71 et 320. Sur le *puryaṣṭaka*, voir ci-dessus, p. 336, note 228.

328. Citation qui serait tirée de la Mahānārāyaṇa Upaniṣad.

tiennent » (*saṃsthitāḥ* — *śl.* 154) [les Yoginī Vaśinī, etc.]. Selon ce que dit la Parāpañcāśikā : « existant sous la forme de *bīja* et de *yoni*, la déesse Mātṛkā est double »[329], ce qui a la nature de germe, ce sont les voyelles, les seize *kalā* de *A* à *visarga*. Puis il y a ce qui est « touché » (*saṃspṛṣṭa*) [par elles] : les groupements [de consonnes] qui sont conjoints à celui des voyelles : ceux de *KA*, *CA*, *ṬA*, *TA*, *PA*, *YA*, *ŚA*, et c'est en suivant cet ordre [que les Yoginī apparaissent]. C'est ce que dit le CŚŚ : « Le premier groupement de phonèmes est celui de *A*. Là, ô Déesse, se trouve Vaśinī », etc.[330]. Comme le dit encore ce texte : « Il faut d'abord extraire la lettre *BA* », etc.[331]. [Ainsi] il faut adorer [chaque déité] en énonçant le *bīja* qui est le sien à la fin de chacun des *varga* [qui leur sont associés], dans l'ordre de chacun de ces *bīja*[332].

p. 345 Mais, à ce propos, n'a-t-on pas dit plus haut que, dans les *cakra* qui précèdent celui-ci : ceux à quatorze pointes, etc., les phonèmes des *devatā* [de ces *cakra*] étaient ceux de la *mātṛkā* de *bhūtalipi*, c'est-à-dire les neuf voyelles, les cinq [lettres] précédant *HA* et les *varga* de *ṬA*, *TA*, *KA* et *CA*? Ne devrait-on pas, alors, mentionner ici les groupements restants — ceux de *PA* et des sifflantes — comme étant ceux des déités du [*cakra*] à huit angles? — C'est vrai : bien que [ces phonèmes, en tant que] *bīja* des *devatā* du *cakra* à huit angles, n'aient pas été mentionnés, il faut cependant les prendre en compte. « Les Yoginī secrètes » (*rahasyayoginī*) : le secret des mantras subtils, c'est le *puryaṣṭaka*. Ce sont les Yoginī Vaśinī, etc., qui lui sont conjointes, associées, par un lien qui est celui de cause à effet. Elles sont secrètes, cachées, car ce qui constitue le *puryaṣṭaka* subtil est invisible ; elles sont elles-mêmes très subtiles et donc secrètes. « Dans le flamboiement destructeur du *saṃsāra* » : le *saṃsāra*, c'est là où existent les différenciations que sont l'impermanence, la souillure et l'impureté. Ce qui détruit tout cela, qui le consume, c'est le flamboiement qui n'est autre que la suprême Lumière. Cela étant, c'est là que se tiennent Vaśinī, etc., « dans le Sarvarogaharacakra (le Destructeur de toute maladie) : le septième *cakra*, qui possède une force capable de détruire cette maladie qu'est le *saṃsāra* impermanent, impur et souillé. Le CŚŚ dit à ce sujet : « Le premier groupement est celui de *A*. Là, ô Déesse ! se tient Vaśinī »[333]. Il est

329. Citation du *śl.* 40 ab de ce texte (ed. KSTS) déjà cité p. 154 de la Dī.

330. NṢA, 1.77-88 (pp. 89-90), qui énumère les huit Yoginī Vaśinī, etc., et les *varga* auxquels elles président.

331. NṢA, 1.81-88 (pp. 90-91).

332. Ainsi, pour Vaśinī, associée aux voyelles et dont le *bīja* est *BLUṂ*, on énoncera les seize voyelles (éventuellement précédées des *bīja* *AIṂ HRĪṂ ŚRĪṂ OṂ*), suivies de *BLUṂ* + *Vaśinīvāgdevatāyai namaḥ* (cf. Nityotsava, p. 90).

333. NṢA, 1.77 (p. 89) cité ci-dessus.

nécessaire de compléter le texte (*śl.* 152-4) en ajoutant « il faut faire le culte » [des déesses]. //152-154//

p. 346 Le *dhyāna* de ces [déités] est dit :

CES YOGINĪ DOUÉES DE VERTUS SURNATURELLES SONT DE COULEUR ROUGE, [LEURS MAINS FORMENT] LA *MUDRĀ* QUI PROTÈGE ET CELLE QUI RASSURE //254// ET TIENNENT LE LIVRE ET LE ROSAIRE.

raktavarṇā varadābhayamudritāḥ //154//
pustakaṃ japamālāṃ ca dadhānāḥ siddhayoginīḥ /

Celui qui est doué de vertus surnaturelles (*siddhaḥ*)[334], c'est le suprême Śiva. Ce qui lui est associé, conjoint, leur nature étant celle du *puryaṣṭaka* et leur caractéristique étant de donner la vie[335], ce sont les [Yoginī]. Le reste est facile à comprendre. //154-155//

LA *SIDDHI* DE JOUISSANCE, PURIFICATION DE LA CONNAISSANCE PURE, Ô MAHEŚVARĪ! //155// AINSI QUE TRIPURĀSIDDHI, MAÎTRESSE [DU *CAKRA*, À TOUTES CES DÉITÉS] IL FAUT RENDRE UN CULTE AVEC DES OFFRANDES DE GOUTTES [D'EAU CONSACRÉE].

śuddhavidyāviśuddhiṃ ca bhuktisiddhiṃ maheśvari //155//
īśvarīṃ tripurāsiddhiṃ pūjayed bindutarpaṇaiḥ /

« La connaissance pure » : selon la formule de la Parāpañcāśikā : « l'unité de l'ipséité et de l'objectivité, telle est, dit-on, la connaissance »[336], la purification de la connaissance pure, qui est diffusion de la non-dualité d'avec Śiva, est — selon encore ce qu'enseigne l'adage suivant : « après avoir perçu le connaissable par la connaissance, il faut ensuite abandonner la connaissance » — la compénétration (*samāveśa*) avec le suprême Śiva, qui est une connaissance sans dualité conceptuelle et vide de toute discrimination en connaissance, connaisseur et connaissable. Voilà ce que c'est. Donc, le pouvoir surnaturel de jouissance (*bhukti*), c'est la grande jouissance de toute la diversité du monde qu'obtient l'adepte possesseur de ce pouvoir, selon qu'il est dit :

p. 347 « Tout l'univers, de Śiva à la terre, réceptacle de l'émerveillement[337], je l'offre au Tout-Puissant, à Maheśa, le Grand Jouisseur ».

334. S'agissant de Śiva, je traduis différemment *siddha*, mais les Yoginī restent donneuses de *siddhi* au sens habituel du terme.

335. *jīvatva* : le *puryaṣṭaka*, corps subtil lié à Śiva, comme on l'a vu, c'est la conscience dans le corps, ce qui l'anime, l'être vivant.

336. Citation de la Tantravaṭadhānikā, 3.41 (information V. D.), texte que je ne connais pas.

337. *camatkāra* : cf. Dī, p. 299, *supra*, p. 329, note 201. Il s'agit donc de la jouissance émerveillée de l'univers par l'adepte rejoignant l'exultation divine de la manifestation. Citation d'un stotra de Bhaṭṭa Gaṅgādhara Miśra cité également dans la ṚjuVi *ad* NṢA, 1.183 (p. 134).

Le culte de cette Maîtresse du *cakra*, Tripurāsiddhi, maîtresse du septième *cakra*, *siddhi* qui est le suprême Śiva transcendant les trois cités (*pura*) du sujet connaisseur, de la connaissance et du connaissable, doit être fait « avec des offrandes de gouttes [d'eau consacrée] ». Cela s'accomplit en offrant des gouttes de liquide [338] ainsi que des grains d'orge décortiqués et des fleurs avec la *mudrā* de l'union de Śiva et Śakti, faite en joignant le pouce et l'auriculaire. //155-156//

Est dite la *pūjā* dans le huitième *cakra* avec les représentations qui l'accompagnent :

Ô DÉESSE ! [LES YOGINĪ], DONT LA NATURE EST CELLE DES TROIS ÉNERGIES, FLOTS ÉCLATANTS DE LA CONSCIENCE, BIENFAISANTES, //156// FORMES DU DYNAMISME DU FEU DESTRUCTEUR DU MONDE, SUPRÊMEMENT SECRÈTES, SONT LA CAUSE DU POUVOIR SURNATUREL DONT LA NATURE EST PLÉNITUDE ET NON-PLÉNITUDE, Ô SUREŚVARĪ !
p. 348 //157// DANS LE *CAKRA* NOMMÉ SARVASIDDHIMAYA, QU'ORNENT LES *ĀYUDHA*[*DEVATĀ*], SE TIENNENT LES QUATRE DÉESSES DES *PĪṬHA* AYANT KĀMEŚVARĪ À LEUR TÊTE. //158//

śaktitrayātmikā devi ciddhāmaprasarāḥ śivāḥ //156//
saṃvartāgnikalārūpāḥ paramātirahasyakāḥ /
pūrṇāpūrṇasvarūpāyāḥ siddher hetuḥ sureśvari //157//
sarvasiddhimayākhye tu cakre tvāyudhabhūṣite /
sthitāḥ kāmeśvarīpūrvāś catasraḥ pīṭhadevatāḥ //158//

« Dont la nature est celle des trois énergies » : celles de volonté, de connaissance et d'activité. « Flots éclatants de la Conscience » : la Conscience (*cit*) est la Conscience suprême (*saṃvit*) qu'on appelle Ambikā. Ses éclats (*dhāman*) sont des rayons (*kiraṇa*). Le flot (*prasara*) en est la vibration (*spandabhūta*) [formée par les régents du cosmos] nommés Oḍḍīśa, Ṣaṣṭhīśa et Mitreśa [339], dont la nature est celle des [énergies] Vāmā, Jyeṣṭhā et Raudrī [340]. Toutes [ces entités] forment en effet le premier cercle de divinités entourant [la Déesse]. Ce sont des « formes du dynamisme du feu destructeur » : le feu destructeur qui consume tout l'univers. C'est la voyelle *A*, le suprême Śiva, dont le dynamisme (*kalā*) est la lettre *HA*, qui est la nature, l'essence, de ces [déités], celles-ci faisant partie et dérivant (*avayavabhūta*) de l'énergie Śāntā [341]. Elles sont « suprêmement secrètes » :

338. *dravyabindutarpaṇaiḥ* : avec la *mudrā* prescrite, on fait tomber des gouttes d'*arghya* spécial sur le *cakra*.

339. Sur Oḍḍīśā, etc., déjà mentionnés, Dī, pp. 270-1, voir ci-dessus, p. 306, note 112.

340. Sur ces énergies divinisées, cf. Dī, p. 25.

341. On a déjà vu (YH, 1.14 et Dī, pp. 25-6, ci-dessus, pp. 115-116, notes) le *cakra* aux huit angles (*navayoni*) défini comme dynamisme de la conscience et feu de la résorption, la demi-*kalā* de *HA* étant définie comme *citkalā* (Dī, p. 24).

elles le sont suprêmement en ce qu'elles le sont plus que toutes les [autres] divinités entourant [la Déesse]. Elles doivent être gardées absolument secrètes [342] car elles forment le réceptacle même de la suprême Conscience quand celle-ci fulgure dans le triple conditionnement du *manas*, de la *buddhi* et de l'*ahaṃkāra* [343]. « Elles sont la cause du pouvoir surnaturel dont la nature est plénitude et non-plénitude » : [ce pouvoir] est plénitude car il est absorption totale (*samāveśa*) dans
p. 349 le suprême Śiva. Sa nature est [aussi] non-plénitude car il a en lui toute la diversité de l'univers. Tel étant ce pouvoir, ayant ce double aspect, il se caractérise comme le repos de l'univers, depuis la terre jusqu'à Śiva dans le suprême Śiva : il est cause de la libération en vie. « Dans le *cakra* nommé Sarvasiddhimaya » — car tel est son nom — qu'ornent les *āyudha*[*devatā*] : les *āyudha*, c'est-à-dire les huit armes associées de Kāmeśvarī et de Kāmeśvara, qui sont l'arc et les flèches, le lien et le croc. Comme le dit le CŚŚ : « [Il faut adorer] respectivement à l'ouest, au nord, à l'est et au sud les flèches et l'arc, le lien et le croc », etc. [344]. Ainsi est-il bien établi que [le culte de] ces *āyudha* relève de Kāmeśvarī [et Kāmeśvara. Ces Déités] se tiennent dans le huitième *cakra*. Elles ont « Kāmeśvarī à leur tête » : c'est ce que dit le CŚŚ : « Kāmeśvarī sur l'angle antérieur » [345]. Les « quatre déesses des *pīṭha* » : comme on l'a dit, ces *pīṭha* sont « dans l'ordre Kā, Pū, Jā et O » [346]. Comme nous l'avons indiqué, ils représentent aussi le sens interne, l'intellect, le principe d'égoïté et le psychisme. Ces déités se réunissent là. On a là [ainsi] Mitreśa, Ṣaṣṭhīśa, Oḍḍīśa et Caryānātha, formés des [énergies] Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī et Ambikā, qui relèvent constitutivement de la suprême lumière (*paraprakāśāvayavabhūta*). Dans le giron śivaïte de celles-ci se trouvent [en outre les énergies] *icchā, jñāna, kriyā* et *śāntā*, relevant de l'énergie de prise de conscience (*vimarśaśaktyaṃśa*), dont sont faites les quatre [déesses] Kāmeśvarī, Vajreśvarī, Bhagamālinī avec Tripurasundarī, [déesses qui sont au nombre de quatre] parce que la [suprême] Déesse du neuvième *cakra* est comptée avec les [trois] autres. Dans le huitième *cakra*, en effet, il n'y a que les trois [déesses] Kāmeśvarī, etc., avec leurs *āyudha*. //156-158//

p. 350 Est [ensuite] exposé le *dhyāna* des *āyudhadevatā* :

342. Ce sont en effet les Atirahasyayoginī.

343. Il s'agit de l'absolu dans son dynamisme fulgurant, mais caché derrière les éléments contingents (*upādhi*) : le mental, etc., formant le psychisme humain.

344. NṢA, 1.179 (pp. 131-2), prescrivant le culte à faire dans ce *cakra*.

345. NṢA, 1.182 (p. 133). L'angle antérieur est la pointe du bas du triangle central du *śrīcakra*.

346. Dī, p. 58. Cf. *supra*, p. 139, note 183.

CES *ĀYUDHA*, BRILLANT D'UN ÉCLAT ROUGE INTENSE ET PORTANT LEUR ARME FLAMBOYANTE SUR LEUR TÊTE, LEURS MAINS FAISANT LE GESTE QUI RASSURE ET CELUI QUI PROTÈGE, IL FAUT LEUR RENDRE UN CULTE. [CES DÉITÉS SONT] DONNEUSES DU FRUIT DÉSIRÉ PAR CELUI QUI LES MÉDITE. //159// ELLES SONT LES TIENNES ET LES MIENNES ET CONFÈRENT LE POUVOIR SUR LES HOMMES ET SUR LES FEMMES.

āyudhās tvatiraktābhāḥ svāyudhojjvalamastakāḥ /
varadābhayahastāśca pūjyā dhyātṛphalapradāḥ //159//
tvadīyāś ca madīyāś ca puṃstrīvaśyavidhāyinaḥ /

« Les *āyudha* » : les *āyudhadevatā*. [Il s'agit de *devatā* (fém.) :] le mot est au masculin pour des raisons de métrique. Il faut se représenter ces déités comme ayant leur arme : « leur arme flamboyante sur leur tête », c'est-à-dire qu'elles ont chacune sur la tête l'arme qui lui est propre. Comme cela a déjà été dit :

« [Il faut rendre un culte à la grande Déesse] qui se tient dans la forêt du grand lotus, au corps [empli de] la joie de la « cause », reposant contre mon flanc, à Toi, Déesse qui donnes le fruit que la volonté désire » (YH, 3.111-112, p. 302),

[ces armes sont] à Toi qui es dynamisme sans attache[347], reposant contre mon flanc, [moi] qui suis le Maître de l'univers, le Seigneur sans attache, assis dans la forêt du grand lotus. Ces armes qui te sont associées : l'arc, les flèches, le lien, le croc, accomplissent la subjugation des hommes. De la même façon, les flèches, etc., qui me sont associées réalisent la subjugation des femmes. Voilà ce que cela signifie. Le CŚŚ dit à ce même propos :

p. 351 « Enhardi par les armes du dieu de l'amour[348] que sont le lien, le croc, l'arc et les flèches, [l'adepte] pourra agiter les femmes de l'enfer, de la terre et du ciel. De même, ô Maîtresse des dieux ! le corps rendu semblable à celui de Tripurā grâce aux [armes] de l'énergie, [l'initié] pourra troubler aussi les dieux, les gandharva, les siddha et les vidyādhara » (NṢA, 4.60-61, pp. 253-4).

Le reste est clair. //159-160//

[Le tantra] donne l'extraction des *bīja* qui sont les flèches de l'énergie, car celle-ci n'avait pas été donnée dans le CŚŚ :

347. *anāśritakalā* : cf. Dī, p. 303 et , sur le terme *anāsrita, supra*, p. 333, note 213.

348. *mādanair* : les armes excitatrices ou enivrantes, ou encore celles de Mādana, dieu de l'amour, Kāma. En d'autres termes : les armes de Kāmeśvara, la forme de Bhairava qui, comme on l'a vu, se tient dans la « forêt du grand lotus ».

Ô SUREŚVARĪ ! CES FLÈCHES QUI T'APPARTIENNENT SONT LES PHONÈMES [CORRESPONDANT À] LA PEAU, LE SANG, LA CHAIR ET LA GRAISSE, AINSI QUE CELUI QUI SUIT [CEUX DE] L'OS ET DE LA MOELLE, ASSOCIÉS [TOUS] À LA DEUXIÈME VOYELLE.

tvagaṣṛṇmāṃsamedo 'sthimajjārṇāntāḥ sureśvari //160//
dvitīyasvarasaṃyuktā ete bāṇās tvadīyakāḥ /

Dans la série du *nyāsa* de Śrīkaṇṭha, etc.[349], cinq phonèmes, *YA*, etc., sont ceux des cinq éléments corporels : peau, etc. Ce sont les « flèches » associées à la deuxième voyelle : *Ā*, laquelle doit porter le *bindu* (= *ĀṂ*). Tes flèches, les *bīja*-flèches qui te sont associés, sont [les *bīja* suivants] : *YĀ*, dont la nature est celle de la peau, *RĀ*, qui a celle du sang, *LĀ*, celle de la chair et *VĀ* dont la nature est celle de la
p. 352 graisse. L'expression « celui qui suit [ceux de] l'os et de la moelle » désigne la lettre *SA*, correspondant au sperme, qui[, dans la série des éléments de base du corps,] vient après l'os et la moelle[350]. Si l'extraction des *bīja* de Kāmeśvara n'est pas donnée dans le CŚŚ, elle l'est dans le SvS, [qui dit] : *ādau pādāvareṇyākhyāṃ saṃyujen nalarakrame*[351], ainsi que dans d'autres āgama. Tout cela étant bien connu, il n'est pas nécessaire de donner ici cette extraction. //160-161//

[LA MAÎTRESSE DE CE *CAKRA*,] TRIPURĀMBIKĀ, EST LA GÉNITRICE DES TROIS CITÉS VĀMĀ, ETC. //161// CES [DÉITÉS], Ô DÉESSE AU BEAU VISAGE ! IL FAUT LEUR RENDRE UN CULTE AVEC TOUS LES *UPACĀRA* [ET ON OBTIENDRA], Ô MAHEŚVARĪ ! LE POUVOIR SURNATUREL DE VOLONTÉ SANS LIMITES, CAR ELLES ONT POUR NATURE LA SUPRÊME LIBERTÉ. //162//

vāmādīnāṃ purāṇāṃ tu jananī tripurāmbikā //161//
parasvātantryarūpatvād icchāsiddhir maheśvari /
etāḥ sarvopacāreṇa pūjayet tu varānane //162//

« Vāmā, etc. » : on applique à celles qu'on nomme Vāmā, Jyeṣṭhā et Raudrī le terme de « cité » (*pura*) parce qu'elles sont présidées par Kāmeśvarī, fragment de l'énergie de prise de conscience, dont la nature est celle des [trois énergies de] volonté, connaissance et activité,

349. Cf. ci-dessus, p. 225, note 178.

350. Si on se réfère en effet au Prapañcasāratantra (I, p. 108) ou à l'Agni Purāṇa, ch. 145, dans le *śrīkaṇṭhanyāsa*, *YA* est associé à la peau, *RA* au sang, *LA* à la chair, *VA* à la graisse et *SA* au sperme. (Cf. aussi Bhāskara, Setu, p. 308). Dans la série des substances de base du corps, le sperme vient en général en fin de série, après l'os et la moelle, cf. *supra*, p. 280, note 46 (*ad* Dī, p. 237).

351. Il s'agit apparemment du début de l'*uddhāra* des *bīja* en question : hors de son contexte, il est impossible de le traduire ni d'en voir le sens. On trouvera des mantras de ces divinités dans le Subhagodaya de Śivānanda (NṢA, p. 295).

dont les formes sont aussi Mitreśa, etc. La génitrice de ces trois « cités » est, prise dans sa totalité, l'énergie Ambikā, nommée Tripurāmbikā (« Mère des trois cités ») et c'est elle, faut-il ajouter, qui est la maîtresse de ce *cakra*. L'Ajñāvatāra dit : « C'est par sa seule et propre volonté qu'Il émet et reprend en Lui tout l'univers »[352]. Selon cette formule, celui qui fait le culte de ce *cakra* obtiendra le pouvoir surnaturel de volonté sans limites (*icchāsiddhi*), caractérisé par la
p. 353 totale liberté, celle d'émettre et de résorber l'univers du suprême Śiva. Et cette *siddhi* d'*icchā* se tient dans ce *cakra*-ci[353]. Voilà quel est le sens. Ces *āyudhadevatā*, associées à Kāmeśvarī, etc., à la Maîtresse du *cakra* et à la *siddhi*, il en faut faire le culte avec tous les *upacāra*, parfums, etc. //161-162//

[Voici enfin] le culte dans le neuvième *cakra*, avec toutes les représentations qui l'accompagnent :

DANS LE SUPRÊME *CAKRA* SARVĀNANDAMAYA, Ô DÉESSE! DONT LA NATURE EST CELLE DU SUPRÊME *BRAHMAN*, IL FAUT FAIRE LE CULTE DE MAHĀTRIPURASUNDARĪ, PURE CONSCIENCE, EN TOUTE LIBERTÉ DE PRATIQUE. CELLE-CI EST LA GRANDE KĀMAKALĀ, ÉGALEMENT [PRÉSENTE DANS] L'IPSÉITÉ ET L'OBJECTIVITÉ.

sarvānandamaye devi parabrahmātmake pare /
cakre saṃvittirūpā ca mahātripurasundarī //163//
svairācāreṇa saṃpūjyā tvahantedantayoḥ samā /
mahākāmakalārūpā

Comme le dit la Révélation : « Il comprit que le *brahman* est félicité » et : « C'est seulement par cette félicité que subsistent toutes les autres créatures »[354], [ce *cakra*] a pour nature celle du suprême *brahman* parce qu'il est fait de la suprême félicité, somme de toutes les félicités. Pour cette raison, il est suprême : transcendant (*viśvottīrṇa*). Faite de la vibration (*spanda*) du suprême Śiva, dans le neuvième *cakra* [se tient la Déesse] « pure conscience »[355]. Selon la formule des experts, qui disent : « La déesse Tripurā est la Conscience elle-même ;
p. 354 la couleur rouge est sa prise de conscience »[356], elle se trouve

352. Les trois « cités » en tant que Tripurasundarī règne sur elles et correspondent à diverses triades formant ou animant l'univers, triades que réunit et domine Ambikā, leur « Mère », en tant que Tripurāmbikā.

353. Déjà cité trois fois : pp. 16, 112, 295.

354. Tait.Up. 2.6 et BĀUp, IV.3, 32.

355. *saṃvittirūpā* : cf. Dī, p. 343 et ci-dessus, p. 364, note 326. Il ne semble pas qu'il y ait ici de différence de sens entre *saṃvitti* et *saṃvit*.

356. Citation déjà faite, Dī, p. 282. Cf. note 148, page 317 ci-dessus.

également dans l'ipséité et dans l'objectivité [357] : elle se tient en elles deux, et, comme nous l'avons déjà expliqué [358], cette Mahātripurasundarī est conscience. Elle est « la grande Kāmakalā » : elle est la demi-*kalā* de *HA* [359] [associée au] triple *mahābindu* qui est fusion parfaite de la lumière et de la prise de conscience. C'est ce que dit le CŚŚ : « ayant imaginé le *bindu* comme étant le visage », etc. [360] La Déesse qui est la conscience même [de l'adorateur] (*svasaṃviddevatā*) doit être évoquée mentalement et honorée (*bhāvanīyā*) [361] « en toute liberté de pratique », c'est-à-dire avec des substances plaisantes aux sens et dont la nature est celle même que désire [cet adorateur, pratique] que marque la fulgurance du suprême recueillement (*parisphuratparamānusaṃdhāna*). Comme le dit le vénérable VBh:

> « Là où la pensée trouve satisfaction, c'est en ce lieu suprême qu'il faut river [fermement cette] pensée, car c'est là que l'essence de la suprême félicité brille pleinement » (VBh, 74, p. 115).

Le pouvoir de tout obtenir (*prāpti*) est [également] dit :

ELLE DONNE LE POUVOIR SURNATUREL D'[ATTEINDRE] LA *VIDYĀ*, LES *PĪṬHA*, ETC. //164// CETTE DÉESSE, LA GRANDE *MUDRĀ*, DOIT ÊTRE ADORÉE.

pīṭhavidyādisiddhidā //164/
mahāmudrāmayī devī pūjyā

Les quatre *pīṭha* sont, comme on l'a déjà vu, les quatre [dont les noms commencent par] Kā, Pū, Jā et O. La *vidyā* est le quatrième *bīja* [formé des trois autres :] *vāgbhava, kāma*[*rāja* et *śakti*]*bīja*. Le mot « etc. » désigne les autres déités, au nombre de quatre, [de ce *cakra*] :
p. 355 Kāmeśvarī, etc. Elle les fait tous réaliser ; elle donne le pouvoir de les obtenir [362], pouvoir qui est repos dans le suprême Śiva au plan de *turyātīta*. Telle est cette *siddhi* de *prāpti*. Elle est « la grande *mudrā* » :

357. La première est en effet pure conscience, la deuxième est l'univers résultant de la prise de conscience de la divinité.

358. Dī, p. 100 *ad* YH, 1.85.

359. Cf. Dī, pp. 19 et 130-132, *supra*, p. 202, note 99.

360. NṢA, 1.185, passage où est prescrite une méditation du *kāmakalākṣara*, où le *bindu* est le visage de la Déesse ; au-dessous, deux autres *bindu* sont ses seins et plus bas on imagine le *yoni*. Un tel diagramme est donné *supra*, p. 202, en note. On pourra aussi se reporter au commentaire de J sur ce passage : VMT, 1.164-166 (pp. 74-77).

361. L'évocation se fait par la méditation créatrice, la *bhāvanā*, le culte lui-même devant être manifesté (*bhāvanīya*) sous la forme d'offrandes perceptibles aux sens.

362. *siddhi* est à la fois pouvoir surnaturel et réalisation, accomplissement. D'où cette double traduction, ici, d'un même terme.

la grande *mudrā* est la *yonimudrā* [363] car celle-ci est la somme de toutes les *mudrā*. Étant telle, elle mérite d'être adorée. //164-165//

FAITE DE QUINZE [SYLLABES OU *GUṆA*] ET D'AUTANT DE *TITHI*, ÉTERNELLE, C'EST LA NEUVIÈME, SUPRÊME BHAIRAVĪ. //165// [IL EN FAUT FAIRE LE CULTE] DANS CHAQUE *CAKRA*, AVEC CELUI DES *MUDRĀ* EXPOSÉES DANS LA PRATIQUE DU *CAKRA*.

pañcadaśātmikā /
tattattithimayī nityā navamī bhairavī parā //165//
praticakraṃ samudrās tu cakrasaṃketakoditāḥ /

Elle est « faite de quinze [syllabes ou *guṇa*] » car elle est exprimée (*vācyā*) par la *vidyā* aux quinze syllabes et a pour nature les quinze *guṇa* des éléments [364]. Faite « d'autant de *tithi* » : ayant la nature des quinze *tithi* qu'on a exposés. « Éternelle » (*nityā*) : dont la forme inégalable est celle, éternelle, de sa propre joie [365]. « C'est la neuvième suprême Bhairavī » : comme on l'a dit plus haut, elle est appelée aussi *mūlavidyā* : la *mūladevī*, la *vidyā*, faite de seize [366] *kalā*, maîtresse du neuvième *cakra* est la *mūlavidyā*. Elle doit être adorée. Voilà ce que cela signifie. « Dans chaque *cakra* » : dans chacun d'eux, le Trailokyamohana et les autres. Toutes les *mudrā*, Sarvasaṃkṣobhiṇī, etc., ont
356 été exposées dans le chapitre sur la pratique du *cakra* [dans le passage commençant par] : « Cette même [*mudrā* Trikhaṇḍā] devient ensuite, par l'accroissement en elle de l'aspect de *yoni* », etc. [367]. Il faut ajouter « dans tous les *cakra* » à la phrase : elles doivent être l'objet d'un culte. //165-166//.

LE SAGE DOIT SACRIFIER SELON LE RITUEL OPTIONNEL À NITYAKLINNĀ, ETC., SOIT DANS LE TRIANGLE, SOIT DANS L'ESPACE INTERMÉDIAIRE DU CARRÉ.

nityaklinnādikāś caiva kāmyakarmānusārataḥ //166//
caturasrāntarāle vā trikoṇe vā yajet sudhīḥ /

Kāmeśvarī et Bhagamālinī faisant partie de l'*āvaraṇa* [entourant directement la Déesse], on dit que [Nityaklinnā] est placée entre elles, c'est-à-dire [entre] les angles de devant (en bas) et de gauche (en haut)

363. Cf. YH, 1.70-71, Dī, p. 88, au sujet de la *yonimudrā* présente dans le Sarvānandamaya *cakra*.

364. Sur les qualités sensibles, au nombre de quinze, présentes dans les éléments grossiers (*bhūta*), cf. Dī, pp. 123 et 142, ci-dessus, pp. 196 et 210, notes.

365. *nijasukhamayanityanirūpamākāra* : ou « dont la forme inégalable est faite de l'ensemble de ses propres Nityā (il y en a quinze en plus d'elle), qui sont sa propre joie ».

366. Puisqu'il y a quinze *tithi* (ou *akṣara*), plus leur ensemble, ce qui fait seize.

367. YH, 1.59, p. 77.

du triangle [central][368]. Les autres, selon le CŚŚ, sont les treize Nityā que voici :

« Nityaklinnā, ainsi que les Nityā Bheruṇḍā, Vahnivāsinī, Mahāvidyeśvarī, Dūtī, Tvaritā, Kulasundarī, Nityā, Nīlapatākā, Vijayā, Sarvamaṅgalā, Jvālāmālinī et Citrā »[369].

Il faut leur sacrifier « soit dans le triangle », c'est-à-dire dans le triangle central du *śrīcakra*, soit « dans l'espace intermédiaire du carré », c'est-à-dire entre le lotus à seize pétales et le carré. « Selon le rituel optionnel », c'est-à-dire avec les fleurs, le *dhyāna*, les phonèmes, etc., adaptés aux actes rituels optionnels tels que la subjugation, etc.[370]. « Le sage », c'est-à-dire celui qui connaît les règles propres à ces divers rites optionnels, sacrifiera. //166-167//

p. 357 Concluant [l'exposé de] la *cakrapūjā*, [le tantra] dit l'offrande de la lampe de *kula* :

LES DIVINITÉS AYANT ÉTÉ HONORÉES AVEC DE L'ALCOOL, DES MORCEAUX DE VIANDE, DES PARFUMS ET DE L'ENCENS, //167// LE CULTE DU *CAKRA* AINSI ACCOMPLI, [L'ADEPTE] DEVRA OFFRIR LA LAMPE DE *KULA*, BRILLANT DE SA PROPRE LUMIÈRE, RESPLENDISSANT INTÉRIEUREMENT ET EXTÉRIEUREMENT, Ô CHÈRE ! //168//

alinā piśitair gandhair dhūpair ārādhya devatāḥ //167//
cakrapūjāṃ vidhāyetthaṃ kuladīpaṃ nivedayet /
antarbahirbhāsamānaṃ svaprakāśojjvalaṃ priye //168//

[L'offrande se fait] « avec de l'alcool »[371]. Le sens des mots : morceaux de viande, parfum et encens est clair. Les divinités sont celles qui se trouvent dans les neuf *cakra*, du Trailokyamohana au Baindava. Les ayant honorées avec de l'alcool, des morceaux de viande, des parfums et de l'encens et ayant accompli le culte « ainsi », c'est-à-dire selon les règles qui viennent d'être énoncées, [il faut ensuite offrir] la lampe de *kula*. *kula*, c'est le corps fait de l'assemblage des trente-six *tattva*[372] : cette lampe brille là. Selon la formule des experts, qui disent : « Puis, le dynamisme de la Conscience (*sāṃvidīṃ kalām*)

368. Sur le côté gauche du triangle, donc. On remarquera la connotation érotique du nom de ces trois déesses. *bhaga* est la vulve et Nityaklinnā est « la Toujours-humide ».
369. Cf. Dī, p.308, où ce passage du NṢA est cité.
370. Cf Dī, p. 308, *supra*, p. 336, note 229.
371. *alinā* est ici glosé par *hetunā*, Voir Dī, p. 290, ci-dessus, p. 323, note 176, sur des références au sujet des termes sanskrits désignant l'alcool à usage rituel. *kāraṇa* s'emploie comme *hetu*. *ali*, dont le sens le plus courant est celui de scorpion ou d'abeille sauvage, est un autre terme convenu, relativement moins courant, pour désigner la même chose. On le rencontre ainsi dans le MM-parimala, de Maheśvarānanda.
372. Cf. ci-dessus, p. 187, note 37.

brillant dans le lotus du cœur »[373], cette lampe est le dynamisme de la Conscience resplendissant à l'intérieur du cœur et qui, par l'intermédiaire des sens, brille de la même façon dans les objets extérieurs. Il faut donc « offrir » cette lampe de *kula*, flamboyant de sa propre
358 lumière, inextinguible et qui est aperception intuitive [de la Réalité] sans aucun recours aux critères de la connaissance [ordinaire]; l'offrande elle-même étant le repos intérieur [de l'adepte] dans la Conscience, qui se produit quand celui-ci se tourne vers l'intérieur. //167-168//

PUIS, AYANT FAIT L'*AÑJALI* AVEC DES FLEURS, IL LUI FAUT PRATIQUER LE *JAPA* AVEC UN ESPRIT CONCENTRÉ.

puṣpāñjaliṃ tataḥ kṛtvā japaṃ kuryāt samāhitaḥ /

Il faut [ensuite] faire le *japa*, l'énonciation du mantra, qui est celle de la vibration phonique subtile (*nādarūpa*), en ayant les sens sous contrôle et avec l'esprit concentré, selon la règle que voici :

« Il faut, maîtrisant le mouvement des sens, énoncer le *nāda* interne : c'est là vraiment ce qu'on nomme *japa*. Le *japa* externe, lui, n'est pas un [vrai] *japa* ».

Le reste est clair. //169//
La façon de faire le *japa* est dite :

Ô GRANDE DÉESSE ! [LE *JAPA*[374] CONSISTE] EN LA CONJONCTION [RÉALISÉE] DANS LES TROIS *KŪṬA* ET LA TRIPLE *KUṆḌALĪ* DE LA RÉSONANCE DES *CAKRA* [CORPORELS] SUCCESSIVEMENT ÉTAGÉS.

kūṭatraye mahādevi kuṇḍalītritaye 'pi ca //169//
cakrāṇāṃ pūrvapūrveṣāṃ nādarūpeṇa yojanam /

« Dans les trois *kūṭa* »[375] : dans les trois *kūṭa* [de la *śrīvidyā*] nommés *vāgbhava*, *kāmarāja* et *śaktibīja*, et « dans la triple *kuṇḍalī* »,

373. Formule déjà citée, Dī, p. 227.

374. Les *śl.* 169-188 sont consacrés à l'exposé de ce *japa* qui est en réalité une pratique complexe de yoga tantrique. J'en ai fait une brève étude : « Un *japa* tantrique : YH, III, 171-190 », dans *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein*, vol. 1 (Bruxelles, 1981, pp. 141-154). Sur le *japa* en général, voir A. PADOUX, « Contributions à l'étude du *mantraśāstra* », III : le « *japa* », *BEFEO*, tome LXXVI, 1988, pp.117-164.
Le mot *japa* n'est guère traduisible. Je le rends parfois par « récitation mantrique », mais je me borne le plus souvent à le transcrire.

375. *kūṭatraye* (loc.) : le *japa* se fait « sur » ou « dans » les trois *kūṭa* de la *vidyā* et « dans la triple *kuṇḍalinī* » en ce sens que l'adepte doit se concentrer sur les trois *kūṭa* (et spécialement sur les *HRĪṂ* finaux) et en provoquer, par la force de la concentration spirituelle, la montée du *mūlādhāra* au *dvādaśānta*, montée qui se fait avec celle de la *kuṇḍalinī*.

c'est-à-dire les trois *kuṇḍalī* qui, selon ce que dit le SvS : « on les nomme *mūlā*[*dhāra*], cœur et *bhrūmadhya* », se trouvent respective-
p. 359 ment dans l'*ādhāra*, le cœur et entre les sourcils [376]. Ces trois *kuṇḍalinī* sont celles de feu, de soleil et de lune. Elles ont pour nature la demi-*kalā* de [la lettre] suivant *SA* [377] qui se trouve dans la *kāmakalā* demeurant à la pointe de chacun des trois *bīja*. Il faut se les représenter comme étant dans les neuf emplacements des *cakra* successivement étagés qui, comme on l'a dit ici : « dans *akula*, dans ce qui est nommé *viṣu*... » [378], [s'étagent] d'*akula* au *bindu*. [Alors,] ayant opéré une division en trois [groupes] des neuf *cakra* [du *śrīcakra*], le Trailokyamohana et les autres, et ayant réparti chaque groupe entre chacun des trois *bīja* [de la *vidyā*] et des [trois] *kuṇḍalī*, il faut les relier entre eux [par le *japa*] par le moyen de la résonance phonique subtile (*nādarūpeṇa*).

La *kuṇḍalinī* de feu se trouve ainsi avoir le même support que les trois premiers des neuf *cakra*, le Trailokyamohana, etc. [Là se trouve aussi] le *vāgbhava*. A la pointe de celui-ci il y a la *kāmakalā* contenant la demi-*kalā* de *HA*. C'est là [que doit se faire] la méditation créatrice (*bhāvanā*) de la *kuṇḍalinī* de feu qui se lève, se manifeste, et que doit être réalisée méditativement (*bhāvanā*) la résonance phonique omnipénétrante qui s'étend jusqu'au *kāmarāja* situé dans le cœur. Cette réalisation méditative [du *nāda* allant jusqu'au cœur], c'est le *japa* du *vāgbhavabīja*.

Le *maṇḍala* solaire [379] se tient dans le [*cakra* du] cœur, [réceptacle lui-même des] *cakra* Sarvasaubhāgyadāyaka, etc. Là se trouve le *kāmarāja*[*kūṭa*]. A sa pointe, la *kāmakalā* avec la demi-*kalā* de *HA*. C'est là la *kuṇḍalinī* solaire, dont la montée est l'éveil de la résonance. Celle-ci, omnipénétrante, [doit être méditée comme s'étendant] jusqu'au *śaktibīja* qui, lui-même, est à l'emplacement du *bindu*. Cette réalisation méditative, c'est le *japa* du *kāmarāja*.

Le *maṇḍala* de la lune se trouve dans le cercle lunaire, emplacement du *bindu* [380], [réceptacle des] trois *cakra* Sarvarogahara, etc. Il y a là le *śaktibīja*. A son sommet, la demi-*kalā* de *HA* de la *kāmakalā*. C'est la

376. C'est de chacun de ces trois centres du corps subtil que part chacune de ces trois *kuṇḍalinī*. Il s'agit là de trois étapes ou aspects de la *kuṇḍalinī* qui, dans son unicité, va du *mūlādhāra* (ou de l'*akula*) au *dvādaśānta* (ou à *unmanā*/*ī*). Elles se confondent avec les trois *hṛllekhā*, les trois *HRĪṂ*, terminant chacun des *kūṭa* de la *vidyā* : elles ont plus exactement pour nature (*rūpa*) le *HA* de chacun de ces *HRĪṂ*, comme le dit Amṛt.

377. *saparārdhakalā* : c'est-à-dire *HA* ou *H* (*HA*-*anacka*) ; cf. *supra*, p. 110, note 73. La *hārdhakalā*, on l'a vu (*supra*, pp. 201-202, note 99) forme le *yoni* du diagramme de la *kāmakalā*.

378. YH, 1.25 (p. 34).

379. C'est-à-dire la *sūryakuṇḍalinī*.

380. C'est-à-dire le front.

kuṇḍalinī lunaire dont la montée correspond à l'éveil de la résonance omnipénétrante, dont la limite extrême est *samanā*, située au-delà du *tattva* de Śiva, au-dessus donc du *brahmarandhra*. La réalisation méditative de la fusion en *unmanā*, avec [ce mouvement du] *nāda*, tel est le *japa* du *śaktibīja*. A ce sujet, le Maître expert dit ceci :

360 « Le bloc phonique (*piṇḍa*) demeurant au-delà des constructions de la grande [Parole] exprimante, c'est la vibration phonique subtile (*nāda*), ô Déesse ! Dépassant, au niveau de la tête, la limite formée par *samanā*, tel le son d'une cloche qui va s'amenuisant peu à peu jusqu'à la plus extrême ténuité, [ce son] atteint, ô Umā ! sa forme ancienne, le plan suprême de la Conscience »[381]. //169-170//

Mais pourquoi l'énonciation (*uccāra*) des trois *bīja* n'a-t-elle pas été décrite comme s'étendant jusqu'à *unmanī*, alors qu'ici-même (YH, 1.28, p. 41) il avait été dit : « Sur le front elle a la forme d'un rond, ayant l'aspect d'une lampe », etc. ? La règle est en effet qu'on peut, dans tous les cas, énoncer les douze étapes [(*aṃśa*) de l'*uccāra*], de *prāṇa* jusqu'à *unmanī*. C'est précisément ce qui est dit :

EN EUX SE TROUVENT LES PHONÈMES *PRĀṆA*, *AGNI* ET *MĀYĀ*, SUIVIS DES *KALĀ*, *BINDU*, *ARDHACANDRA*, *RODHINĪ*, *NĀDA*, *NĀDĀNTA*, *ŚAKTI* AVEC *VYĀPIKĀ*, *SAMANĀ* ET *UNMANĀ* DANS LE *DVĀDAŚĀNTA*, Ô CHÈRE ! //171// DANS LE [CAS DU *KŪṬA*] DONT LA NATURE EST
361 CELLE DE LA *KUṆḌALINĪ* DE BASE ET DANS CELUI DU MILIEU, [LE PREMIER] TOURNÉ VERS L'ÉMANATION, [LE SECOND] AYANT POUR ASPECT LA CONSERVATION DE L'UNIVERS, Ô MAHEŚVARĪ ! //172//, LA CONJONCTION [SE POURSUIT] EN MONTANT DE PLUS EN PLUS HAUT SOUS LA SEULE FORME DE RÉSONANCE SUBTILE. C'EST, Ô DÉESSE ! DANS LE TROISIÈME [*KŪṬA*], QUI S'EN TROUVE MODIFIÉ, [QUE S'ÉNONCE] LA DOUZIÈME *KALĀ*. //173//

teṣu prāṇāgnimāyārṇakalābindvardhacandrakāḥ //170//
rodhiṇīnādanādāntāḥ śaktir vyāpikayānvitā/
samanā conmanāceti dvādaśānte sthitā priye //171//
mūlakuṇḍalinīrūpe madhyame ca tataḥ punaḥ /
sṛṣṭyunmukhe ca viśvasya sthitirūpe maheśvari //172//
kevalaṃ nādarūpeṇa uttarottarayojanam /
śabalākārake devi tṛtīye dvādaśī kalā //173//

« En eux » : dans ces trois *bīja*. *prāṇa* [désigne] la lettre *HA*, *agni* est *RA* et *māyā* est *Ī*; c'est aussi la *kalā*. C'est là ce que dit le KKV :

« Le *bindu*, qui est *ahaṃkāra*, est le soleil, fait de la fusion de ce couple [des deux *bindu*]. Il est *kāma* car il est désirable. Les deux autres, feu et lune, sont *kalā* » (*śl.* 7).

381. Citation déjà faite, Dī, p. 152, voir *supra*, p. 217, note 147.

japa des trois *kūṭa* de la *śrīvidyā*
(*śl.* 169-173)

śrīcakra	*cakra* corporels	*kuṇḍalinī*	*śrīvidyā*
	dvādaśānta		*unmanā*
			samanā
			vyāpinī
			śakti
			nādānta
			nāda
	brahmarandhra		
			ardhacandra
			bindu
bindu			*HRĪṂ*
triangle central	*bindu*	*saṃhāra*	*SA KA LA*
cakra à 8 angles	*bhrūmadhya*	*somakuṇḍalinī*	(*śaktibīja*)
			samanā
	tālu		
			nādānta
			nāda
	viśuddha		
			bindu
			HRĪṂ
cakra à 10 angles int.		*sthiti*	*HA SA KA HA LA*
cakra à 10 angles ext.	*anāhata* (cœur)	*sūryakuṇḍalinī*	(*kāmarājakūṭa*)
cakra à 14 angles			*samanā*
	maṇipūra		
			nāda
	svadhiṣṭhāna		*rodhinī*
			ardhacandra
			bindu
			HRĪṂ
			HA SA KA LA
	mūlādhāra	*sṛṣṭi*	
aṣṭadalapadma			(*vāgbhava*)
ṣoḍaśadalapadma	*viṣu*	*agnikuṇḍalinī*	
caturasracakra	*akulapadma*		

On a déjà dit (YH, 1.28-34) les caractéristiques des [étapes de] *bindu* à *unmanā*, qui sont au nombre de douze[382]. « Dans le [cas du *kūṭa*] dont la nature est celle de la *kuṇḍalinī* de base », c'est-à-dire dans le *vāgbhavabīja*. Là, comme le dit le Laghustotra[383] :

« Cette more, fine comme la [tige de la] coloquinte, présente dans ton premier *vāgbīja*, rivalise en sveltesse avec un fil : telle puissions-nous toujours
362 te penser ! Les hommes qui te connaissent comme l'énergie *kuṇḍalinī* dont l'élan est lié à l'action d'engendrer l'univers, plus jamais ils ne toucheront de matrice maternelle »,

[l'énergie] est tournée vers l'émanation cosmique. Dans le *kāmarāja* médian, son aspect est celui de la conservation de l'univers car celui-ci se trouve entre l'émanation et la résorption. [Là, l'énonciation se poursuit] « sous la seule forme de résonance subtile » (*kevalaṃ nādarūpeṇa*), c'est-à-dire comme pure résonance, sans énonciation [distincte] d'aucune des étapes successives de *nāda* à *unmanī*. « La conjonction [(qui ainsi) se poursuit] en montant de plus en plus haut », c'est la façon particulière [propre à ce *japa*] de faire l'*uccāra* [de la *vidyā*]. Elle consiste à maintenir la résonance phonique présente à la pointe du *vāgbhava* en l'énonçant par la montée du souffle (*uccaret*) jusqu'au *kāmarājabīja* qui est dans le cœur. Il faut en outre énoncer le *nāda* présent à la pointe du *kāmarājabīja* jusqu'au *śaktibīja* qui est à l'emplacement du *bindu*. Lorsque le troisième [*kūṭa*], le *śaktibīja*, est « modifié », c'est-à-dire mêlé [aux deux autres] du fait de sa conjonction avec leurs résonances subtiles, on a la douzième *kalā, unmanā*. Tel est le sens [de ce passage. On voit] ainsi que c'est à la pointe du troisième *bīja* que toutes les douze *kalā* [de l'*uccāra*] — *prāṇa* et les autres, se trouvent avoir été énoncées. Qu'est-ce à dire ? — Que, bien qu'on puisse dire que les douze *kalā* qui ont nom *prāṇa, agni,* [etc., jusqu'à] *unmanā* [sont toutes présentes] à la fin de chacun des trois *bīja, vāgbhava, kāmarāja* et *śaktibīja*, cependant, du fait du caractère d'émanation et de conservation des deux premiers *bīja*, l'énonciation n'y va pas jusqu'à *unmanā* car celle-ci est au-delà de l'univers : il n'y a là aucune contradiction [avec ce qui avait été dit dans le premier chapitre du YH]. //170-173//

363 On dit ce qui doit être réalisé méditativement (*bhāvya*) au moment du *japa* :

382. Voir *supra*, pp. 118-122.

383. Texte aussi appelé Laghustuti, que la tradition attribue à Kālidāsa, mais qui, à en juger par cette citation, semble appartenir à l'école de Tripurā. Il en existe au moins une édition en caractères telugu (Madras, 1875), que je n'ai pas pu consulter.

IL FAUT FAIRE LE *JAPA* MENTALEMENT EN MÉDITANT LA SEXTUPLE VACUITÉ, Ô DÉESSE ! LES CINQ MODALITÉS [DE LA CONSCIENCE] ET LES SEPT ÉGALISATIONS [384]. //174//

śūnyaṣaṭkaṃ tathā devi hy avasthāpañcakaṃ punaḥ /
viṣuvaṃ saptarūpaṃ ca bhāvayan manasā japet //174//

Ces [entités] doivent être méditées (*bhāvyāni*) dans les éléments constitutifs de la *vidyā* au moment du *japa*. C'est en suivant ce que dit le vénérable Vijñānabhairava :

« Celui qui médite sur le quintuple vide [en prenant pour support] les cercles bariolés des plumes du paon, dans la vacuité incomparable, il s'identifie à la forme divine suprême » (VBh, 32, p. 84), [385]

qu'on peut connaître la nature des six vides. Il y a aussi les cinq modalités (*avasthā*) : la veille, le rêve, le sommeil profond, la quatrième [modalité] et ce qui est au-delà de la quatrième : on en dira plus loin (*śl.* 175-181) la nature, ainsi que celle des sept égalisations (*śl.* 181-197). //174//

[D'abord] sont dites, dans leur ordre, la nature propre et l'emplacement des vacuités :

SÉPARANT PAR GROUPES DE TROIS [LES ÉTAPES DE L'ÉNONCIATION] DEPUIS LE FEU JUSQU'AU *DVĀDAŚĀNTA*, Ô FEMME AU BEAU VISAGE ! ON FERA NAÎTRE LA TRIPLE VACUITÉ, CHACUNE [DES VACUITÉS] SE TROUVANT DANS L'INTERVALLE DE CHACUN [DE CES GROUPES DE TROIS], Ô CHÈRE ! //175//. AU-DELÀ DE LA TRIPLE VACUITÉ, DANS LE LIEU SUPRÊME, IL FAUT MÉDITER LE GRAND VIDE.

agnyādidvādaśānteṣu trīṃstrīn tyaktvā varānane /
śūnyatrayaṃ vijānīyād ekaikāntarataḥ priye //175//
śūnyatrayāt pare sthāne mahāśūnyaṃ vibhāvayet /

p. 364 Il faut comprendre que chacune des [vacuités] se trouve entre deux [étapes de l'énonciation]. « Depuis le feu » : le feu est la lettre *RA*. On doit donc séparer [les *kalā* de *HRĪṂ*] par groupes de trois [386] à partir

384. Bhāskara donne un exposé simplifié de cette triple pratique (qui est peu claire) dans le Varivasyārahasya, 1.42, sq.

385. Cette stance du VBh diffère de celle que donne l'édition de la KSTS (p. 28) et que reproduit Lilian Silburn (p. 84), comme Jaideva Singh et même V. D. (VBh, Delhi : Motilal Banarsidas, 1984, p. 35), en ce que sa 2e ligne est la suivante :

dhyāyato 'nuttare śūnye paraṃ vyomatanur bhavet //

386. Il semble qu'il faille d'abord mettre de côté, plutôt que séparer (*tyaktvā*), les *kalā* de *HA* à *unmanā* par groupes de trois, c'est-à-dire en isoler trois pour prendre la quatrième, puis trois encore et retenir aussi la quatrième, cela trois fois en tout, ce qui

de cette lettre, et on fera naître ainsi « la triple vacuité », c'est-à-dire les six vides (*śūnyatrayaṃ ṣaṭśūnyāni*). Qu'est-ce à dire ? — Qu'entre la lettre *HA* et le *māyābīja* (*Ī*), il y a la lettre *RA*. Entre *māyābīja* et *ardhacandra*, il y a *bindu*. Entre *ardhacandra* et *nāda* : *rodhinī*. Entre *nāda* et *śakti* : *nādānta*. Entre *śakti* et *samanā* : *vyāpikā*, et au-delà de *samanā* il y a *unmanā* : voilà comment il faut mettre à part six [étapes de l'*uccāra*]. C'est là, dans les cinq endroits où sont *RA*, *bindu*, *rodhinī*, *nādānta*, et *vyāpikā* que, comme cela a été dit : « [en prenant pour support] les cercles bariolés des plumes du paon » (VBh, 302), il faut méditer les cinq vacuités comme ayant une forme semblable à celle des lunules ornant la queue du paon. La sixième [vacuité] se trouve là où est *unmanā* : comme le dit le Vénérable VBh : « il s'identifiera à la forme divine du quintuple firmament intérieur » (VBh, 41, p. 90)[387], la forme divine du firmament intérieur (*vyomatanu*), c'est la vacuité (*śūnyam*). « Au-delà de la triple vacuité, dans le lieu suprême », il faut méditer le grand Vide (*mahāśūnyam*), sans forme. Voilà le sens. //175-176//

p. 365 Désirant enseigner la réalisation méditative (*bhāvanām*) des cinq modalités de la conscience, [le Tantra] parle d'abord de celle de l'état de veille (*jāgaritāvasthābhāvanām*) :

La réalisation méditative des sens éveillés [doit se faire] avec la modalité de la veille, //176// dans le feu, ô Déesse ! État de grande veille lié aux deux [sortes] de facultés sensibles.

prabodhakaraṇasyā 'tha jāgaratvena bhāvanam //176//
vahnau devi mahājāgradavasthā tvindriyadvayaiḥ /

Les deux [sortes de] facultés sensibles, ce sont les dix facultés sensibles, celles d'aperception et celles d'action. L'état de veille, c'est l'activité courante du sujet connaissant, le fait d'être éveillé, la

fait ressortir trois *śūnya*, au niveau des quatrième (*bindu*), huitième (*nādānta*) et douzième (*unmanā*) *kalā*. Puis, séparer les *kalā* par groupes de trois comme indiqué précédemment et on a alors six *śūnya* allant, comme le dit le YH, depuis le feu (*RA*) jusqu'à la douzième *kalā*. Façon d'opérer que je donne comme probable, mais non certaine. Voir le tableau ci-joint.

387. Le texte du VBh, 41 (éd. KSTS, comme celui de Jaideva Singh et de V. D., dans leurs éditions, pp. 39 et 46) n'est pas, comme ici : *pañcavyomatanur bhavet*, mais *paravyomavapur bhavet*. Quant au sens, cela ne fait guère de différence : *vapuḥ* comme *tanu* peut désigner une forme divine, subtile, et, comme on l'a vu (YH, 1.69, Dī, p. 87, *supra*, p. 167, n. 282) *vyoman* peut être assimilé à *śūnya* : c'est l'espace intérieur « vide » de la pure conscience. Sur les cinq *vyoman*, cf. *supra*, p. 161, note 265.

Dans le Śatarudrīya, *tanū* s'applique aux deux « corps », c'est-à-dire aux deux manifestations — redoutable ou paisible — de Rudra.

vigilance (*jāgaraṇam*), d'où son nom. Ainsi, la méditation réalisée avec l'état de veille est celle de ce qui brille avec les sens. C'est « dans le feu », brillant intérieurement, c'est-à-dire dans la lettre *RA* présente à la pointe du troisième *bīja* [de la *vidyā*], qu'il faut réaliser la condition de la grande Veille, l'état de suprême éveil, caractérisé par l'absence en tout temps de sommeil. //176-177//

p. 366 La méditation réalisatrice du rêve est dite :

AUX SENS INTERNES [EST LIÉ] L'ÉVEIL DE LA [MODALITÉ], RÉVÉLÉE PAR *MĀYĀ*, DU RÊVE, //177// DANS LA RÉGION DE LA GORGE.

āntaraiḥ karaṇair eva svapno māyāvabodhanaḥ //177//
galadeśe

Le rêve est la condition du sujet connaissant dont l'activité est séparée des sens externes et liée aux facultés internes : le sens interne, l'intellect, le principe de l'ego, le psychisme[388]. Elle est révélée par, connue au moyen de, *māyā*[389] : la quatrième voyelle (*Ī*), qui se trouve dans le troisième *bīja* [de la *vidyā*] exprimée par cette voyelle. Le lieu de l'état de rêve est la région de la gorge. //177-178//

La méditation réalisatrice du sommeil profond est dite :

Japa de la sextuple vacuité (*śl.* 174-176)
et des cinq modalités de la conscience (*śl.* 176-181)

	six vacuités	trois vacuités
unmanā	6ᵉ *śūnya*	3ᵉ *śūnya*
samanā		
vyāpinī	5ᵉ *śūnya*	
śakti		
nādānta	4ᵉ *śūnya*	2ᵉ *śūnya*
nāda		
rodhinī	3ᵉ *śūnya*	
ardhacandra		
Ṃ (*bindu*)	2ᵉ *śūnya*	1ᵉ *śūnya*
Ī		
R	1ᵉ *śūnya*	
H		

(*nādānta*) *unmanā*		*turyātīta*
(*śakti*) *samanā*		
(*vyāpinī*) *vyāpinī*		
(*samanā*) *śakti*		
(*unmanā*) *nādānta*		
	nāda	*turya*
	rodhinī	
	ardhacandra	
bhrūmadhya	*Ṃ* (*LA KA SA*)	*suṣupti*
	Ī	*svapna*
	R	*jāgrat*
	H	

388. Cf. Dī, p. 29, ci-dessus, p. 118, note 107.
389. *māyā* désigne souvent le *bīja HRĪṂ* : le *Ī*, ici, est celui du *HRĪṂ* terminant le *śaktibīja*.

SUṢUPTI EST PERCEPTION DE CE QUI ÉTAIT ANTÉRIEUREMENT DISSOUS AVEC LA DISSOLUTION DES MOUVEMENTS DE L'ORGANE INTERNE COMME ÉTANT DE SON DOMAINE. //178// [LA MÉDITATION EST CELLE] DES PHONÈMES PRÉCÉDENTS PRIS DANS L'ORDRE INVERSE. ELLE A LIEU DANS LE *BINDU*, ENTRE LES SOURCILS.

suṣuptis tu līnapūrvasya vedanam /
antaḥkaraṇavṛttīnāṃ layato viṣayasya tu //178//
pūrvārṇānāṃ vilomena bhrūmadhye bindusaṃsthitā /

La caractéristique du sommeil profond est l'arrêt de toute activité des sens, dû à la disparition des mouvements de l'organe interne dont on avait encore connaissance dans le rêve. Ainsi se produit une perception, une manifestation, du soi qui était « antérieurement dissous » : dissous, résorbé, dans le corps, les sens, etc. [390]. Selon la formule classique : « J'ai bien dormi... » [391] le sommeil profond est
p. 367 [l'état où l'on] prend conscience (*parāmṛśyate*) de son propre soi, qui est bonheur (*sukhamaya*). Voilà ce qu'est le sommeil profond. « De son domaine » : ce domaine [392], c'est le troisième *bīja* [de la *vidyā*], car il est le lieu de la pénétration de l'univers [par l'énergie]. Les « phonèmes précédents » de ce *bīja* sont ceux placés avant le *bindu* : [on opère ici] en les résorbant dans l'ordre inverse. En effet, suivant en cela le CŚŚ, qui dit : « Il faut extraire le *māyābīja*, ô Maheśānī, l'enivrant, conjoint avec le germe lunaire, l'unique » et : « il faut extraire le *śaktibīja* en opérant dans le sens de la résorption » [393], après avoir énuméré les phonèmes du *śaktibīja* dans l'ordre inverse, c'est-à-dire les avoir extraits dans le sens de la résorption, [il faut se représenter tout cela comme] ayant lieu « dans le *bindu* » : il faut méditer ces [phonèmes] dans le *bindu* placé sur la *hṛllekhā*, située elle-même dans le centre d'entre les sourcils. Tel est le sens. //178-179//

Est dite la méditation réalisatrice de la quatrième modalité :

390. Ce plan plus profond du soi, caché à l'état de veille ou de rêve, car sous-jacent aux sensations corporelles comme aux mouvements des facultés sensibles, se perçoit dans le sommeil profond.

391. « ...je n'ai rien perçu ni senti » : caractéristique du sommeil profond, sans rêve, donc sans activité de l'organe interne.

392. *viṣaya* : domaine, champ d'action, objet : c'est le groupe de phonèmes servant de support à la *bhāvanā* de *suṣupti*. Le fait que le 3ᵉ *bīja* de la *vidyā* soit le lieu de la pénétration de l'univers par l'énergie explique qu'il serve de *viṣaya* à la *bhāvanā* de *suṣupti*, modalité de la conscience où celle-ci voit se dissoudre la conscience empirique, où les phonèmes, de plus, se résorbent les uns dans les autres.

393. Citations du NṢA, 1.116 et 118 (p. 113). Le *māyābīja* est *HRĪṂ*, l'enivrant (*madana*) est le *bīja* de Kāma : *KA* ; le *bīja* de Śakra (= Indra) est *LA* ; le *bīja* lunaire : *SA*. Cela donne *SA KA LA HRĪṂ*, le troisième *bīja* de la *śrīvidyā*. Mais il faut les « extraire » en sens inverse : *HRĪṂ LA KA SA*.

[LA MÉDITATION] DE *TURYA* EST LE RASSEMBLEMENT, LÀ, DU DEMI-CERCLE, ETC... //179// ÉTANT CAUSE DE L'APPARITION DE LA CONSCIENCE, ELLE EST PERCEPTION DE LA RÉSONANCE.

turyarūpaṃ tasya cātra vṛttārdhādes tu saṃgrahaḥ //179//
caitanyavyaktihetos tu nādarūpasya vedanam /

Étant cause de l'apparition, c'est-à-dire de la prise de conscience intense (*parāmarśa*) de la conscience [394], ainsi que de la résonance telle qu'on l'a précédemment caractérisée [395], cette connaissance, cette manifestation, est la quatrième modalité. « Là » (*atra*) : dans le troisième *bīja*. Le « demi-cercle » : l'*ardhacandra*. « Etc. » désigne
p. 368 *rodhinī* et *nādānta*. Il s'agit donc du « rassemblement » de ces [trois étapes de l'*uccāra*]. Cela veut dire qu'il faut réaliser méditativement (*bhāvanīyam*) la quatrième modalité de la conscience, qui est le mouvement, l'incitation (*kalana*), le dynamisme, de *nāda*, cause de l'apparition de la conscience de soi dans l'*ardhacandra, rodhinī* et *nāda*, qui sont à la pointe du troisième *bīja*. //179-180//

[Enfin] est dite la méditation réalisatrice de *turyātīta* :

TURYĀTĪTA, Ô CHÈRE! EST UN ÉTAT DE BONHEUR. IL SE SITUE AU NIVEAU DE *NĀDĀNTA*, ETC. //180// C'EST LÀ MÊME QUE L'ÉVEILLÉ DOIT, AU MOMENT DU *JAPA*, RAPPELER À L'ESPRIT LES CINQ MODALITÉS.

turyātītaṃ sukhasthānaṃ nādāntādisthitaṃ priye //180//
atraiva japakāle tu pañcāvasthāḥ smared budhaḥ

turyātīta, comme le dit l'Upaniṣad [396] : « Celui de qui les paroles se détournent, ne l'ayant pas atteint par la pensée, celui qui connaît le *brahman* comme félicité », la nature de cet état est suprême félicité transcendant parole et pensée. Les niveaux de *nādānta*, etc., sont le plan du bonheur (*sukhasthānam*). Le sens de ce [passage] est qu'il faut réaliser méditativement *turyātīta*, qui se trouve au niveau de *nādānta, śakti, vyāpinī, samanā* et *unmanā*. « C'est là même » : dans le *śaktibīja*, que l'éveillé doit se remémorer [397], au moment du *japa*, les cinq modalités de la conscience : *jāgrat* et les autres, qu'on vient de voir.

394. *caitanya* est glosé *saṃvit*.
395. Cf. YH, 1.33 (p. 48).
396. Tait. Up., 2.4-5), déjà citée, p. 50 de la Dī.
397. *smaret* : *smaraṇa*, ici comme dans divers autres textes (ainsi TĀ, 5.134-137, ou les deux commentaires d'Abh sur la PT), n'est pas un souvenir, une évocation du passé, mais un rappel constant à l'esprit, une « mémoration », une concentration sur quelque chose à quoi la pensée s'attache fortement. Amṛt. le souligne ici en expliquant *smaraṇa* par *anusaṃdhāna*, qui est fixation de la pensée, examen attentif, visée de l'esprit, cf. *supra*, p. 233, note 207.

[Est éveillé ou sage] celui qui est capable d'appliquer son esprit au *japa* de la *vidyā* en fixant son attention (*anusaṃdhāna*) sur les cinq modalités. //180-181//

p. 369 Maintenant va être dite la méditation-réalisatrice des sept *viṣuva*[398], en commençant par celle du *prāṇaviṣuva* (« égalisation » avec le souffle) :

LE *VIṢUVA* NOMMÉ *PRĀṆA* EST L'UNION DU SOUFFLE, DU SOI ET DU MENTAL. //181//

yogaḥ prāṇātmamanasāṃ viṣuvaṃ prāṇasaṃjñakam //181//

On nomme *prāṇaviṣuva* la conjonction (*saṃyoga*) du souffle, du vent (*vāyu*), sous la forme de la lettre *HA*, du soi, c'est-à-dire du sacrifiant, et du *manas*. Comme le dit un tantra śivaïte[399] : « on sait que la conjonction du soi du disciple, du souffle et du *manas* est le [*viṣuva*] prāṇique ». //181//

La méditation réalisatrice de l'égalisation avec le mantra (*mantraviṣuva*) est dite :

398. *viṣuva* (n.) ou *viṣuvat* (m.) : point ou jour central, équinoxe, d'où point d'équilibre, égalisation. Dans le yoga, ce mot peut désigner le point d'équilibre des souffles *prāṇa* et *apāna*. Ici, il y a « égalisation » quand l'adepte parvient, par le *japa*, à conjoindre ou fusionner, par une sorte d'égalisation, de point d'équilibre, le souffle, la résonance (*nāda*) du mantra et quelque autre élément mis en jeu par le *japa*. Avec chaque *viṣuva*, l'adepte connaîtra en son corps et en esprit une union particulière avec la vibration phonique et il progressera ainsi vers l'union avec la réalité suprême.

Ces *viṣuvat* sont décrits dans le SvT, ch. 4, 316-334 (vol. 2, pp. 200 sq.).

On trouvera une intéressante étude de ce terme et de ces pratiques dans le 3e volume de la SP par H. Brunner (pp. 358 sq.). Les *viṣuva*, dans la SP, jouent un rôle dans la *dīkṣā*. Ils y apparaissent donc dans une perspective qui n'est pas celle du YH — d'où des différences dans la pratique (ici, par exemple, le maître n'a guère de rôle à jouer, alors qu'il est à la place principale dans l'initiation).

La pratique de ces « égalisations » se fait, on le remarquera, par *bhāvanā* qui, en cette occurrence, est plus que jamais autre chose qu'une méditation, puisque l'adepte doit ici faire apparaître et vivre intérieurement toute une série d'entités phoniques et spirituelles qu'il conjoint au mouvement du *prāṇa* (d'où un aspect corporel) ainsi qu'à l'*uccāra* (qui est lui-même tout autre chose qu'une énonciation ordinaire) de la *vidyā* et plus spécialement des *kalā* terminaux de la *hṛllekhā*.

La traduction de *bhāvanā* par méditation ou méditation réalisatrice est évidemment bien peu satisfaisante.

499. Śaivatantra : est-ce un texte nommé Śaivatantra ou un tantra śivaïte? Cet ouvrage, cité cinq fois de la p. 369 à la p. 384 de la Dī, l'est aussi, sans être non plus identifié, par Trilocana et Nirmalamaṇi, commentateurs de la SP, à propos de ces mêmes *viṣuva* : cf. SP3, p. 258, note.

La définition donnée ici du *prāṇaviṣuva* est claire. Elle rejoint celle des commentateurs de la SP3 (*ibid.*, p. 362), comme aussi, semble-t-il, celle du SvT, 4.319-320.

QUAND ON COMPREND QUE CE QUI A LA NATURE DU SOI SE DISSOUT DANS LA RÉSONANCE MONTANT DE L'*ĀDHĀRA*, EN DISJOIGNANT ET CONJOIGNANT LES PHONÈMES DU MANTRA, Ô MAHEŚVARĪ!, //189// EN CONSIDÉRANT QUE CE QUI VA DE L'*ANĀHATA* À L'ULTIME SUPPORT A LA RÉSONANCE POUR NATURE, [ON RÉALISE LE *MANTRA*-] *VIṢUVA*.

ādhārotthitanāde tu līnaṃ buddhvātmarūpakam /
saṃyogena viyogena mantrārṇānāṃ maheśvari //182//
anāhatādyādhārāntaṃ nādātmatvavicintanam /
viṣuvam

[Cette pratique se fait] « dans la résonance » présente à la pointe de la *vidyā* lorsqu'elle naît du fait du souffle (*vāyu*) qui s'élève de l'*ādhāra*, c'est-à-dire du *mūlādhāra*. « Ce qui a la nature du soi » est ce dont la forme (*rūpa*) est celle du soi qui est Conscience (*saṃvidātmakam*),
p. 370 ayant pour seule essence la félicité. « En disjoignant » : en prenant séparément les phonèmes des mantras de la *vidyā* : le *vāgbhava*, le *kāmarāja* et le *śaktibīja*, puis « en les conjoignant », c'est-à-dire en les prenant tous dans leur ensemble [comme formant] le quatrième *bīja*, [l'*uccāra* doit aller] « de l'*anāhata* à l'ultime support », c'est-à-dire de l'emplacement du cœur au *brahmarandhra*, endroit du dernier de tous les supports, qui se terminent avec lui. Le mot « ultime » est employé ici à la fois pour indiquer que [le *brahmarandhrā*] est le dernier de la série des *ādhāra* et pour montrer que l'*uccāra*, partant de l'*anāhata*, va jusqu'au [dernier des] supports. [Cette pratique se fait] « en considérant ce qui a la résonance pour nature », c'est-à-dire que la méditation (*vibhāvanam*) de la résonance est celle de la nature même du sacrifiant. Ce *viṣuva* est nommé *mantra*[*viṣuva*]. Qu'est-ce à dire? — Ceci : en énonçant jusqu'au cœur la résonance présente à la pointe du *vāgbhava*, qui se trouve dans le *mūlādhāra*, et en dissolvant là son soi, le recueillement[400] [qu'on a alors, où l'on éprouve] que telle est la nature de son soi, voilà ce qu'est le *mantraviṣuva*. C'est ce que dit un tantra śivaïte :

« Accomplir en vérité la dissolution du soi au centre de la résonance en conjoignant et disjoignant les phonèmes *A*, *U*, etc. [du mantra] depuis le cœur jusqu'à la fente [de Brahmā], voilà ce qu'est le *viṣuva* nommé mantra ». //182-183//

La méditation réalisatrice de l'égalisation avec la *nāḍī* (*nāḍīviṣuva*) est dite [ensuite] :

400. *anusaṃdhāna* : recueillement ou fixation de l'attention. Cf. Dī, p. 175, *supra*, p. 233, note 207.

CE QU'ON NOMME ÉGALISATION AVEC LA *NĀḌĪ* [EST PRODUIT]
p. 371 PAR LE PHONÈME, EN ROMPANT LES DOUZE NŒUDS À L'INTÉRIEUR DE LA *NĀḌĪ*, Ô CHÈRE! ET PAR LE CONTACT AVEC LA RÉSONANCE. //183//

nādasaṃsparśān nāḍīviṣuvam ucyate //183//
dvādaśagranthibhedena varṇād nāḍyantare priye /

[Cette égalisation est produite] « par le phonème » (*varṇāt*), c'est-à-dire par l'*akṣara kāmakalā* présent à la pointe des trois *bīja*. [Cela] « en rompant les douze nœuds » : c'est-à-dire en coupant les douze nœuds (*granthi*) [associés aux] six *cakra*[401] : le *mūlā*[*dhāra*] et les autres, « à l'intérieur de la *nāḍī* » : de la voie interne médiane (*madhyamārga*), la *suṣumnā*, et « par le contact avec la résonance », c'est-à-dire en énonçant[402] depuis le *mūlā*[*dhāra*] jusqu'au *brahmarandhra* la résonance qui se trouve à la pointe extrême des trois *bīja*. [Voilà ce qu'on] nomme *nāḍīviṣuva*. C'est ce que dit le tantra śivaïte :

« La méditation réalisatrice de l'égalisation avec la *nāḍī* se fait par la conjonction de la résonance et de la *nāḍī* et par la rupture successive des nœuds par le trident du *mūlamantra* »[403]. //183-184//

[Maintenant, le Tantra] dit la méditation réalisatrice de l'égalisation avec l'apaisé (*praśāntaviṣuva*) :

CONJONCTION AVEC LA RÉSONANCE, [L'ÉGALISATION AVEC] L'APAISÉ RELÈVE DES SENS APAISÉS. //184// IL [Y] FAUT MÉDITER LE FEU, *MĀYĀ* ET *KALĀ*, *CETANĀ*, *ARDHACANDRA*, *RODHINĪ*, *NĀDA* ET *NĀDĀNTA*, DISSOUS DANS L'ÉNERGIE. //185//

nādayogaḥ praśāntaṃ tu praśāntendriyagocaram //184//
vahniṃ māyāṃ kalāṃ caiva cetanām ardhacandrakam /
rodhinīnādanādāntān śaktau līnān vibhāvayet //185//

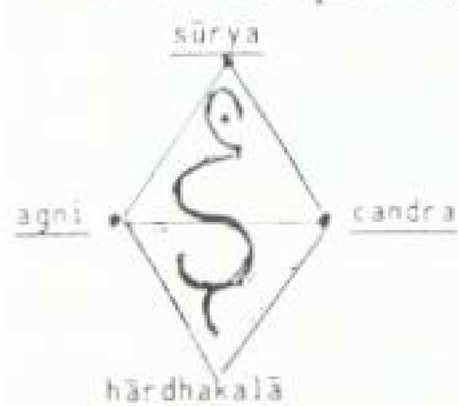
p. 372 « Le feu » est la lettre *RA*, *māyā* est la lettre *Ī* et *kalā* est la demi-*kalā* suivant *SA* située au milieu de cette [lettre *Ī*] et dont la forme est celle d'une ligne[404]. *cetanā* est le *bindu*, qui est puri-

401. Voir Dī, pp. 323-324, *ad* YH, 3.135.

402. *uccāratas* : énonciation qui est montée de l'énergie phonique de la résonance des *hṛllekhā*. C'est donc non une prononciation empirique, concrète, mais un procès interne, spirituel — ou somato-psychique.

403. Ce trident est la résonance des trois *hṛllekhā* de la *śrīvidyā*.

404. Ce passage et, plus spécialement, l'expression *tanmadhyavartisaparārdhakalām*, se référeraient, selon ce que me dit le pdt. V. D., à un tracé de *HA* ainsi que de *Ī* en écriture brahmi (.·.), ce qui donne le diagramme ci-contre où *Ī* a la forme de trois points placés en triangle et où *saparārdhakalā*, « la demi-*kalā* suivant *SA* », donc *HA*, est la moitié inférieure de cette lettre *HA*, située dans ce tracé entre les deux *bindu* : *agni* et *candra*.



On rejoint là l'explication de Vidyānanda citée ci-dessus, p. 202, note 99.

fication (ou impulsion innée : *saṃskāra*) de la conscience (*caitanya*), car il est perception (*vedanarūpatvāt*). C'est ce que dit la Parāpañcāśikā : « le *bindu* est l'impulsion innée du connaissable ; l'émission (*visarga*) est le flot [émanateur] ». Il faut méditer *ardhacandra, rodhinī, nāda* et *nādānta* tels qu'on les a précédemment décrits[405], dissous dans l'énergie. En effet, cette résonance caractérise le plan transcendant de l'énergie du sacrifiant. [Ce *viṣuva*] ne peut donc relever que des sens apaisés. C'est pourquoi, se trouvant au-delà de tout ce qui concerne les sens, il est au plan de leur apaisement[406]. C'est ce que dit le tantra śivaïte :

« Les lettres *A* et *U* et la lettre *M*, puis *bindu* et ce qu'on nomme *nāda* et *nādānta* : ayant abandonné successivement toutes ces [étapes de l'énergie phonique], ainsi que les dieux : Brahmā, etc.[407], il faut se représenter le soi du disciple [comme se trouvant] au niveau de la septième [étape de l'*uccāra*], dans celle de *śakti*[408]. Il faut savoir que telle est [l'égalisation avec] l'apaisé, qui relève des sens apaisés ». //184-185//

p. 373 [Le tantra] dit la méditation réalisatrice des égalisations avec l'énergie et avec le temps (*śaktikālaviṣuvayor bhāvanām*) :

LE *VIṢUVA* NOMMÉ *ŚAKTI* SE TROUVE AU-DESSUS DE CELLE-CI. [IL CONSISTE À] APPLIQUER LA PENSÉE SUR LA RÉSONANCE. AU-DESSUS [ENCORE], IL Y A L'ÉGALISATION AVEC LE TEMPS, QUI S'ÉTEND JUSQU'À *UNMANĀ*, Ô MAHEŚVARĪ ! //186//

viṣuvaṃ śaktisaṃjñaṃ tu tadūrdhvaṃ nādacintanam /
tadūrdhvaṃ kālaviṣuvaṃ unmanāntaṃ maheśvari //186//

« Au-dessus de celle-ci » : au-dessus de *śakti* : l'égalisation avec l'énergie consiste à se représenter la résonance comme allant jusqu'au niveau de *samanā*. « Au-dessus [encore] » : au-dessus même de *samanā*. Selon la formule du SvS, qui dit : « ni temps, ni dualisme parcellisant (*kalā*) n'apparaissent plus là », l'égalisation avec le temps consiste à se représenter (*vicintanam*) la résonance comme allant jusqu'au niveau d'*unmanā*, qui transcende le temps. Le tantra śivaïte le dit :

405. YH, 1.29-30 (pp. 41-42).

406. *praśānta* : au plan où tout « s'apaise » : se dissout dans la plus haute Réalité, où tout a son « repos ». La notion d'apaisement rejoint souvent celle de disparition.

407. Les cinq *kāraṇadevatā* ou Kāraṇeśvara gouvernant chacun l'une des cinq *kalā* cosmiques.

408. *śakti* est la septième étape de l'*uccāra* si on ne compte, comme c'est le cas dans le texte cité, que *A, U, M, bindu, nāda* et *nādānta*.

« La résonance présente dans [l'étape de] *śakti* s'étend jusqu'à *samanā*, c'est ce qu'on nomme l'égalisation avec l'énergie. [Celle qui va jusqu'à] *unmanā* est nommée [égalisation avec] le temps ». //186//

Mais pendant combien de temps la résonance fait-elle expérimenter la Réalité (*tattvam*)? — [Le tantra] le dit :

LA PERCEPTION DE LA RÉSONANCE [DURE] *MUNI*, *CANDRA*, HUIT ET DIX *TUṬI*.

municandrāṣṭadaśabhis tuṭibhir nādavedanam /

Voici ce que dit sur ce point un autre traité :

« Le clignement de l'œil, chez un homme bien portant et confortablement assis : sa trentième partie est nommée *tatpara* et la centième partie d'un
p. 374 *tatpara* est ce qu'on appelle *tuṭi* ».

Selon cette règle, donc, la trois-millième partie d'un clignement de l'œil est un *tuṭi*. Il y a sept *muni* et une lune. [S'y ajoutent] huit et dix, chiffres connus. Ainsi, l'énoncé de ce qui constitue la *vidyā*, de *HA* à *unmanā* dure dix-mille-huit-cent-dix-sept *tuṭi*. Si on fait cela selon la règle posée précédemment [quand on a dit] : « dans *akula*, et dans ce qui est nommé *viṣu* »[409], quand la résonance prend fin [on obtient] la perception de la Réalité. Voilà ce que cela signifie.

La méditation réalisatrice de l'égalisation avec la Réalité est dite :

L'ÉGALISATION, CAUSE DE L'APPARITION DE LA CONSCIENCE, EST DITE [CELLE AVEC] LA RÉALITÉ. //187//

caitanyavyaktihetuśca viṣuvaṃ tattvasaṃjñakam //187//

Comme on vient de le dire, l'égalisation avec la Réalité est la cause de l'apparition, de la lumineuse manifestation (*prakāśa*) de la conscience (*caitanya*), de la réalité de son propre soi (*svātmatattva*). Qu'est-ce à dire? — L'égalisation avec la Réalité est le recueillement (*anusaṃdhāna*) en son propre soi résultant de la dissolution de la résonance [expérimentée] pendant le nombre de *tuṭi* qu'on vient de dire, et cela se situe au-delà d'*unmanā*. C'est ce que dit le tantra śivaïte [déjà cité] : « l'égalisation dite [celle avec] la Réalité [se produit] dans le Lieu suprême [quand s'accomplit] sa fonction propre ». //187//

L'ÉTAPE SUPRÊME, Ô GRANDE DÉESSE! C'EST LA BEAUTÉ DE LA FÉLICITÉ INCRÉÉE.

paraṃ sthānaṃ mahādevi nisargānandasundaram /

409. Cf. YH, 1.25-26 où est décrite une méditation subtile du *cakra* qui se termine par l'*uccāra* des *kalā* de *bindu* à *unmanā* et au-delà : Amṛt (p. 36) indique à ce sujet que le lotus *akula* à mille pétales, omniprésent, est aussi *viṣuva*.

p. 375 « L'étape suprême » est ce qui est au-delà du son et du mouvement [qui règnent encore dans le cas] des six vacuités, des cinq modalités et des sept égalisations. Elle a « la beauté de la félicité increée » car c'est le lieu de repos de l'univers. Cette félicité est la félicité suprême, somme de toutes les félicités particulières. Ainsi, étant le contraire même de ce qui accroît l'impermanence, l'impureté, la souillure, l'infortune et la différenciation, étant la suprême cause [410], elle a pour nature le suprême Śiva, beauté suprême, objet du suprême amour, suprême félicité. Elle est donc belle [en tant que plénitude] de la félicité increée [de la divinité] [411]. //188//

Le fruit de la méditation réalisatrice qui vient d'être exposée est dit :

PAR CELUI QUI APPLIQUE AINSI SON ESPRIT PENDANT LES TEMPS [PROPRES AUX DIVERSES SORTES DE] *JAPA*, Ô PĀRVATĪ! //188// TOUS LES POUVOIRS SURNATURELS SONT RAPIDEMENT OBTENUS, GRÂCE À TA BÉNÉDICTION.

evaṃ cintayamānasya japakāleṣu pārvati //188//
siddhayaḥ sakalās tūrṇaṃ siddhyanti tvatprasādataḥ /

« Ainsi » : de la façon qu'on vient de dire, « pendant les temps [propres aux divers] *japa* ». Selon la règle posée précédemment [dans le passage] : « jusqu'à l'*ājñā*[*cakra*, la méditation] est dite avec *kalā* » [412], etc., les temps, dans le *japa*, [diffèrent]. Ces temps sont de trois sortes : *sakala*, *sakala-niṣkala*, ou seulement *niṣkala* [413]. [Dans le même passage, à partir de] « sur le front, elle a la forme d'un rond... [l'énonciation dure] une demi-more » (YH, 1.28-34), [on a aussi dit] les durées d'énonciation des parties constitutives de la *vidyā*. Parmi celles-ci, sont *sakala* [les durées du *japa*] de qui applique sa pensée aux
p. 376 six vacuités, etc. Les pouvoirs surnaturels obtenus sont *aṇimā*, etc., précédemment énumérés (YH, 3.44). Ils sont obtenus « grâce à ta bénédiction ». Comme le dit le Vénérable VBh : « chaque fois que par l'intermédiaire des organes sensoriels la Conscience du Seigneur se

410. *parākāraṇarūpatvāt* : le plan suprême de la divinité est la Cause suprême de tout. C'est la Déesse suprême (*parā*) ou le suprême Śiva (*paraśiva*).

411. L'expression *nisargānandasundaram* a déjà été employée plus haut : YH, 1.50 (Dī, p. 66), v. *supra*, p. 147, note 216.

412. Il s'agit de YH, 1.27, p. 41 : le passage (*śl.* 27 à 35, pp. 46-52) est relatif à la « méditation » (*bhāvanā*) des *kalā* de la *vidyā* liées au *śrīcakra*, au niveau des *cakra* corporels et au-delà, jusqu'au *mahābindu*, où sont décrites les « formes » des *kalā*, ainsi que leur durée d'énonciation (*uccāraṇakāla*). Les temps ou durées du *japa* en pareil cas diffèrent en durée mais surtout en qualité : s'il y a temps, il est purement qualitatif, comme l'indique d'ailleurs ici les termes *sakala*, etc.

413. Cf. Dī, p. 41, *supra*, p. 129, note 146.

révèle... », Toi qui es énergie de prise de conscience de moi qui suis lumière, et qui es bénissante, comme tu es présente en toutes les formes de connaissance, celles-ci sont soumises à l'autorité [de l'adepte] grâce à ta bénédiction. Voilà ce que cela signifie. //188-189//

Le *japa* ainsi accompli, il faut en faire offrande dans la main gauche de la Déesse. //189//

evaṃ kṛtvā japaṃ devyā vāmahaste nivedayet //189//

« Ainsi [accompli] » : selon la méditation créatrice (*bhāvanā*) qui a été exposée, le *japa*, tel qu'on vient de le décrire, ayant été accompli, il faut en faire l'offrande « dans la main gauche », qui est prise de conscience dévorant l'univers, [de la Déesse[414]] qui est fusion totale de la lumière et de la prise de conscience. //189//

Les instructions concernant le culte étant données, [le Tantra] dit comment satisfaire (*tarpaṇavidhim*)[415] [la divinité] :

Du pouce et de l'annulaire joints, il faut satisfaire les déités du *cakra*.

anāmāṅguṣṭhayogena tarpayec cakradevatāḥ /

L'annulaire est Śakti, le pouce Śiva. Les joindre, c'est réunir [ces deux principes]. Il s'agit donc de la *mudrā* de l'union de Śiva et Śakti. « Les déités du *cakra* » : celles qui demeurent dans les neuf [parties du] *cakra*, du carré extérieur au *baindavacakra*[416], et qui sont fusion totale de la lumière et de la prise de conscience. Il faut les satisfaire. Comme le dit le Maître expert[417] :

p. 377 « Par l'offrande d'oblations qui, parfaitement purifiées, ne sont que nectar, je transforme cet univers en la grande Ipséité, le traitant comme matière oblatoire »,

414. Le *japa* étant fusion avec la *śrīvidyā*, liée à la *kuṇḍalinī*, énergie humaine et cosmique-divine à la fois, a une dimension cosmique. C'est une résorption vécue du cosmos. Remis dans la main gauche de la Déesse, il est en outre déposé dans l'aspect résorbateur, dévorateur du cosmos, de celle-ci. Elle le saisit et le résorbe en elle et, avec lui, le *sādhaka* qui est par là même symboliquement libéré.

415. Les *tarpaṇa* sont des offrandes destinées à « satisfaire », « rassasier » ou « nourrir » la divinité, c'est-à-dire à la rendre favorable.

416. On a vu plus haut (YH, 2.57, p. 184) que le *cakra* contient cent-onze divinités.

417. Citation de la Subhagodayavāsanā, *śl.* 39 (NṢA, p. 301). On notera là encore la dimension symbolique cosmique donnée à ce simple rite. Ce verset a déjà été cité Dī, p. 297, cf. *supra*, p. 328, note 196.

il faut réaliser méditativement (*bhāvayet*) [cette offrande comme accomplissant] la fusion dans cette suprême [ipséité divine].

[Ensuite] sont dites les choses servant à satisfaire [la divinité] :

ON OFFRIRA À LA DÉESSE DU VIN, DE LA VIANDE ET DU POISSON. //190//

madyaṃ māṃsaṃ tathā matsyaṃ devyai tu vinivedayet //190//

C'est-à-dire que l'offrande consiste à offrir à la fois du vin, de la viande et du poisson, avec la *mudrā* de l'union de Śiva et Śakti. //190//

[Le tantra] dit qu'il ne faut faire le culte qu'avec ceux qui sont fidèles à leur engagement initiatique[418] :

ON L'ADORERA EN COMPAGNIE DE HÉROS DÉVOUÉS AU KAULĀCĀRA.

kaulācārasamāyuktair vīrais tu saha pūjayet /

On a dit ce qu'est *kula*[419] ainsi que ce qu'il faut fuir. Ceux qui savent cela sont les *kaula* des traditions (*srotas*) de droite (*dakṣiṇa*), etc.[420]. Leur conduite est celle que prescrit le SvS [quand il dit] : « le maître, la dévotion, la paix, le culte, la foi, la patience et la constance », etc. [Le culte doit être accompli] en leur compagnie, [c'est-à-dire en celle de ces] « héros » qui, selon la formule de la Parāpañcāśikā :

« Effectuant dans le « Je » la destruction du « cela », qui en est l'opposé, celui qui vit en héros jouit d'une nature propre d'où tout ce qui n'est pas Śiva[421] est écarté »,

sont toujours prêts à s'affronter, sur le champ de bataille du soi, à la destruction de l'ennemi qu'est l'objectivité, comme de ce qui ne peut servir qu'à appréhender la dualité. C'est en la compagnie de tels êtres qu'il faut accomplir le culte. [Par contre,] selon des maximes telles que :

« Avec les êtres enchaînés qui délaissent la pratique des tantras et suivent des observances diverses, s'en tenant à des actions médiocres, il ne faut point mêler les substances [du culte] »,

418. *samayasthair* : expression qu'on pourrait traduire aussi : qui ont reçu l'iniation régulière, cf. Dī, p. 210, ci-dessus, p. 257, note 299.

419. Notamment Dī, pp. 63 et 320.

420. *srotas* est visiblement à prendre ici au sens de *āmnāya*, la tradition de Tripurā relevant du *dakṣiṇāmnāya*. Mais les adeptes de tous les *āmnāya* du Kula savent que le *kaulācāra* est la conduite à suivre.

421. Ou : tout ce qui n'est pas favorable.

il ne faut pas faire le culte avec ceux qui ne sont pas accomplis (*siddha*). //191//

Mais sous quelle constellation, quel mois et quel jour, le culte doit-il être fait? — On le dit :

Il faut faire la *cakrapūjā* des Yoginī, de façon spéciale, sous la constellation de *puṣya*, lorsque le soleil est dominant, ô Parameśvarī! le jour [anniversaire] du maître, celui de son propre *nakṣatra*, ainsi que lors des huitième et quatorzième jours lunaires. //192//

p. 379

puṣyabhena tu vāre ca saure ca parameśvari //191//
guror dine svanakṣatre caturdaśyaṣṭamīṣu ca /
cakrapūjāṃ viśeṣeṇa yoginīnāṃ samācaret //192//

Bien que, selon la formule du SvS, qui dit : « il faut faire quotidiennement (*nityam*) le culte de la Déesse avec celui du trône et des [déités] qui l'entourent », un culte quotidien soit prescrit, il faut cependant faire de façon spéciale[422] le culte du *cakra*, c'est-à-dire le culte des divinités se trouvant dans les [neuf parties du] *cakra*, depuis le carré jusqu'au *baindava*[*cakra*], « sous la constellation de *puṣya* », c'est-à-dire les jours où le soleil domine et est avec le *nakṣatra* de *puṣya*[423], ou le jour de la naissance et de la mort de son *guru*, le jour de son propre *nakṣatra* et [enfin] au moment des huitième et quatorzième jours lunaires (*tithi*). Ce culte-là ne se fait pas selon le rituel quotidien obligatoire, mais en suivant le rituel occasionnel propre à satisfaire la troupe des soixante-quatre, ou des autres, Yoginī. //191-192//

Mais comment doit-on faire huit fois huit fois le culte dans le *cakra*? — Pour écarter tout doute à ce sujet, [le Dieu] explique ce qu'est le culte spécial :

Comme soixante-quatre crores de Yoginī très puissantes se tiennent rassemblées dans ce *cakra*, ô Aimée des héros! //193// [Leur culte] doit être accompli huit fois huit fois, sans tricher sur la dépense[424].

catuḥṣaṣṭir yataḥ koṭyo yoginīnāṃ mahaujasām /
cakram etat samāśritya saṃsthitā vīravandite //193//
aṣṭāṣṭakaṃ tu kartavyaṃ vittaśāṭhyavivarjitam /

422. *viśeṣeṇa*, c'est-à-dire, comme Amṛt l'explique quelques lignes plus loin, selon les règles gouvernant les rites occasionnels (*naimittika*), bien qu'elles doivent être accomplies chaque jour.

423. *puṣyanakṣatreṇa saha saure vāre* : *vāra* est un jour de la semaine, dont le premier est celui du soleil, Āditya (aujourd'hui dimanche — « sunday » — *ravivār* en hindi).

424. *vittaśāṭhya* : l'expression désignant une fraude en matière d'argent, peut paraître surprenante. Mais, en matière de culte, il ne faut pas économiser sur la dépense. Nous

Les soixante-quatre Yoginī — Akṣobhyā, etc.[425] — sont des
p. 380 « fragments » (*aṃśa*) des déesses Brāhmī, etc., demeurant dans le Trailokyamohanacakra. De chacune d'elles émane un crore de Yoginī « très puissantes », possédant une grande force, dont on a déjà dit les traits caractéristiques[426] et qui se tiennent donc, au nombre de six-cent-quarante millions, assemblées en ce *cakra*. Il faut faire le culte de ces Yoginī, Akṣobhyā, etc., rassemblant les soixante-quatre crores de Yoginī à l'intérieur du *bhūgṛha*[427]. [Leur culte] doit être fait « huit fois huit fois » et « sans tricher sur la dépense » : en s'abstenant de tromperie sur les richesses dont on dispose. C'est ainsi que le culte « doit être accompli », car c'est à l'accomplissement du culte que se réfère cette injonction. //193-194//

Mais que me reviendra-t-il par le culte de ces [Yoginī]? [dit la Déesse. Le Dieu] dit donc :

[MAIS] C'EST TOI SEULE, L'ENCHANTERESSE DES MONDES, QUI JOUES SOUS LA FORME DE CES [DÉITÉS]. //194//

tvam eva tāsāṃ rūpeṇa krīḍase viśvamohinī //194//

p. 381 Toi qui te tiens dans le *baindavacakra*, Toi qui, étant prise de conscience, es un fragment de moi, l'Instructeur universel dont la nature est lumière, tu es l'enchanteresse des mondes, la créatrice du flot de la transmigration. Et c'est toi qui joues sous la forme de ces [Yoginī], Brāhmī, etc., Akṣobhyā, etc.

« La Bienheureuse est une en réalité. Pourtant, telle une danseuse, n'apparaît-elle pas sous d'innombrables aspects? »

Comme le formulent là les experts[428], Tu assumes en te transformant (*pariṇamase*) des formes multiples. Donc, quand on sacrifie à ces

avons vu au début de la Dī (p. 10) qu'un des moyens d'acquérir la connaissance métaphysico-religieuse ésotérique est de donner de grands biens.

425. Akṣobhyā figure généralement en tête des soixante-quatre Yoginī (cf. Agni-Pur, ch. 52 et 146, Gorakṣasaṃhitā, ch. 20, etc.). Voir M.-T. DE MALLMANN, *Ens. Icon. de l'AG-Pur*, pp. 182 et 292. Ces Yoginī sont souvent réparties en huit groupes de huit — *aṣṭāṣṭakadevyāḥ* — présidés par Brahmāṇī, etc. De fait, elles sont décrites comme des « fragments » (*aṃśa*), c'est-à-dire qu'elles émanent de, ou qu'elles participent à, ou qu'elles sont des subdivisions des huit Yoginī Brāhmī, etc., qui se tiennent sur la ligne médiane du tracé entourant le Trailokyamohanacakra. Elles sont énumérées et décrites dans les *śl.* 116-124 de ce chapitre (Dī, pp. 312-314).

426. Dī, pp. 119 et 211 notamment.

427. *madhyabhūgṛhānta* : l'expression peut s'entendre comme : sur la ligne médiane du *bhūgṛha* (qu'entoure un triple tracé). Sur les Yoginī du Trailokyamohanacakra, cf. YH, 3.113-124, Dī, pp. 308-314.

428. Cette citation, selon V. D., serait tirée d'un hymne à la Déesse : Ambāstotra (*śl.* 18).

Yoginī, qui sont de tes fragments, c'est Toi-même qui es satisfaite. Voilà ce que cela signifie. //194//

Mais si on peut aussi pratiquer le culte, etc., exposé dans divers tantras, en comprenant le sens des āgamas par l'accumulation des connaissances, à quoi sert alors l'enseignement du Maître? — Pour répondre à pareille question, [le Tantra] dit :

CELUI QUI, SANS CONNAÎTRE LE *KULĀCĀRA* NI HONORER D'UN SACRIFICE LES SANDALES DU MAÎTRE, PÉNÉTRERAIT CETTE DOCTRINE, TU LE CHÂTIERAS ASSURÉMENT. //195//

ajñātvā tu kulācāram ayaṣṭvā gurupādukām /
yo 'smin śāstre pravarteta taṃ tvaṃ pīḍayasi dhruvam //195//

« Une est la forme de Śiva, lumineux par lui-même. Un [aussi] est l'être qui en est la prise de conscience. La [Réalité] suprême, fusion totale des deux [aspects précédents], voilà ce qu'est l'empreinte des pieds [du Maître]. C'est en essence le suprême Śiva ».

p. 382 Voilà, selon notre propre formule [429], ce que sont [les sandales] du Maître à la triple gloire (*tridhāmaguroḥ*). Comme le disent à ce sujet le SvS et d'autres traités : « sans connaître le *kulācāra*, ni le *kula*, ni la doctrine *kaula* », « celui qui pénétrerait cette doctrine », qui entrerait dans cette ascèse, sans avoir reçu l'enseignement de la bouche du *guru* [échouerait, quand bien même] il saurait ce qui est dit. C'est là en effet un *sādhaka*, inférieur, frivole [430], que — « assurément » : sans qu'il y ait là aucun doute — « tu châtieras », tu saisiras [431], en prenant la forme d'une Ḍākinī, Yoginī cruelle, en desséchant sa moelle, sa chair, etc. C'est donc en ayant accédé au sens de tout l'āgama, grâce à [l'enseignement reçu de] la bouche du Maître, qu'il faut se consacrer à cette doctrine. [Tout ce qui serait fait] autrement serait sans fruit. Voilà ce qu'il faut comprendre. //195//

Ô FEMME AUX BELLES HANCHES! [L'ADEPTE] QUI A AINSI APPRIS, QUI SANS CESSE PRATIQUE LE *KAULĀCĀRA*, NOUS AYANT OFFERT DU

429. Cette citation du début du Cidvilāsastava a déjà été faite précédemment, Dī, pp. 210 et 225.
Sur *pādukā*, sandales ou empreintes des pieds du Maître, cf. *supra*, p. 102, note 40 et p. 257, note 300 *ad* Dī, p. 210 où la *pādukā* est aussi la Réalité suprême, à la fois *prakāśa* et *vimarśa*.

430. *cumbaka* : « who kisses much, 'one who has read much', superficial », dit MW. Amṛt définit plus loin (pp. 388-9) le *cumbaka* comme sans dévotion, attaché à toutes sortes de choses. (En Inde, comme ici, « qui trop embrasse mal étreint ».)

431. *gṛhṇāsi* : tu t'en empareras comme le ferait un démon « saisisseur » (*grāhaka*).

VIN ET DE LA VIANDE CHANGÉS EN AUTRE CHOSE, //196// DEVRA CONTEMPLER LES FORMES QUI SONT LE FLOT PAR QUOI TU TE RÉPANDS COMME N'ÉTANT QUE TOI SEULE.

evaṃ jñātvā varārohe kaulācāraparaḥ sadā /
āvayoḥ śabalākāraṃ madyaṃ māṃsaṃ nivedya ca //196//
tvatprathāprasarākāras tvām eva paribhāvayet /

p. 383 « O Femme aux belles hanches » : selon le Nighaṇṭu, *varāroha* [veut dire] celle qui paraît ivre, la meilleure, femme au beau teint[432]. Celui qui « ayant ainsi appris » : de la façon qu'on vient de dire, c'est-à-dire de la seule bouche du Maître et qui « pratique le *kaulācāra* » comme le font les *kaulika*, dont nous avons précédemment parlé[433], qui s'adonnent « sans cesse » à ce qui est prescrit : aux pratiques décrites dans des traités tels que le SvS, etc., [« nous ayant offert] à nous deux », qui sommes lumière et prise de conscience, ce qui a été « changé en autre chose ». Comme le disent les experts : « le vin est Śakti, la viande, Śiva ; la félicité[434], dit-on, est libération », ce qui est offert, c'est le vin et la viande purifiés, changés en ambroisie de la façon qu'on a dite plus haut[435], [transformation] produite par la fusion totale de Śiva et Śakti, [offrandes qui doivent être faites] « à nous deux ». « Les formes[436] qui sont le flot par quoi tu te répands » : ce par quoi tu te répands (*prathā*), c'est la vibration (*spanda*) [qui t'anime], Toi qui es énergie de prise de conscience, et le flot (*prasara*) de cette [vibrante expansion], ce sont les formes qui en naissent, celles des cercles de divinités entourant [la Déesse]. Étant telles, celles-ci ne doivent pas être contemplées (*paribhāvayet*) comme distinctes de Toi. Ces *āvaraṇadevatā*, qui ne sont que formes nées du jeu brillant (*vilāsa*) de l'énergie de prise de conscience[437], doivent être réalisées méditativement comme fondues en elle, selon la formule du Maître expert, qui a dit :

p. 384 « Comme la roue des énergies, née de l'[Énergie] originelle, acquiert la même nature que celle-ci, il faut la contempler (*vibhāvayet*) comme entièrement dissoute en cette Gloire éternelle » (*avyaye dhāmni vilīnam*)[438]. //196-197//

432. Citation de l'Amarakośa, 2.6, 4.
433. Dī, pp. 335 et 377.
434. *ānanda* : c'est l'union de Śiva et Śakti ($A + \bar{A} = \bar{A}$). Cf. *Recherches*, pp. 198-200.
435. Par exemple selon la règle de l'*arghya* spécial (YH, 3, 98 à 103). Cf. aussi Dī, p. 300.
436. *ākārāḥ*, alors que le *śl.* 197c a *ākāras*, que j'ai toutefois traduit au pluriel puisqu'il s'agit, comme l'explique ici Amṛt, des *āvaraṇadevatā* de la Déesse.
437. C'est-à-dire de la Déesse.
438. Citation du *śl.* 67 du Subhagodaya de Śivānanda (NṢA, app., p. 296).

Il faut te méditer, Déesse qui prends la forme que tu désires, sous l'aspect du maître spirituel. //197// Ayant offert à ce dernier, qui n'est autre que toi, le reste de l'offrande, [cet adepte] devra l'unir à lui-même.

tvām icchāvigrahāṃ devīṃ gururūpāṃ vibhāvayet //197//
tvanmayasya guroḥ śeṣaṃ nivedyātmani yojayet /

La Déesse a pour forme l'univers (*viśvarūpiṇīm*). Désirant épandre sa grâce sur l'univers, elle a pris forme comme par jeu (*līlā*). C'est en cela qu'elle prend la forme qu'elle désire. Toi seule dois être méditée sous l'aspect du maître spirituel. A ce maître « qui n'est autre que toi », qui a ta nature (*tvadrūpasya*), il faut avoir offert de la « cause »[439], puis le [*sādhaka*] devra « unir à lui-même »[440] cette offrande : le reste[441] de ce qu'il aura offert à la divinité et au maître. C'est-à-dire que le *sādhaka* sera unifié et fondu (*samarasībhavati*) avec l'un et l'autre dans la mesure où il aura absorbé lui-même ce reste. //197-198//

L'offrande du *bali* est dite :

p. 385 Ô grande Déesse ! il faut offrir le *bali* en se servant de 'cause' à moi qui suis le Maître des champs et à Baṭuka qui forme le soi des Yoginī.

yoginīnāṃ mahādevi baṭukāyātmarūpiṇe //198//
kṣetrāṇāṃ pataye mahyaṃ baliṃ kurvīta hetunā /

Les Yoginī, comme on l'a déjà dit[442], sont les rayons de lumière du sujet connaissant, du connaissable et de la connaissance. [L'offrande du *bali* doit être faite] à Baṭuka, dont la nature est celle de la vibration de la félicité suprême et qui forme le soi [des Yoginī] ; ainsi qu'au Maître des champs : les champs étant le corps. C'est donc à celui qui en est le maître, au principe de vie (*jīvātmā*) [qu'il faut donner le *bali*, qui, par là même, est donné] « à moi », qui demeure dans ma propre

439. *hetu* : vin ou alcool, cf. *supra*, p. 333, note 214.

440. *svātmani yojayet* : *svātmani juhuyāt* — il en fait l'oblation à lui-même, dit Bhāskara (Se), c'est-à-dire qu'il l'absorbe, la boit ou la mange. Le symbolisme du rite ici accompli pourrait aussi être celui du retour de toute chose à la divinité à laquelle l'officiant s'est identifié par l'*antaryāga*.

441. Le reste de ce qui a été rituellement offert à la divinité est normalement considéré dans le śivaïsme comme dangereux. Il ne peut donc guère être consommé sinon par le dieu Caṇḍa, dont c'est là le rôle. Sur ce sujet voir les études d'Hélène Brunner, notamment « De la consommation du *nirmālya* de Śiva », *JAs*, 1969, pp. 213-263.

442. Dī, p. 211 (*supra*, p. 258, note 304).

ipséité (*madahantāviṣṭa*). « En se servant de ' cause ' » : avec du vin[443] et avec encore une autre chose, il faut faire le *bali*. Comme nous l'avons dit[444] :

« En arrêtant les deux souffles, en associant les trois *kuṇḍalī* et en unifiant le principe de vie avec Śiva, voilà comment se fait le *bali* interne »,

p. 386 [le *bali*] se fait dans l'esprit (*manasi*) illuminé par l'absorption de vin et de l'autre [substance]. C'est en apaisant de soi-même le mouvement des [souffles] *prāṇa* et *apāna* et en anéantissant la triple différenciation[445], ainsi qu'avec [la pensée] : « Je suis Śiva », qu'on fait le *bali* interne. //198-199//

Ensuite, [le *sādhaka*] devra agir à son gré, dit [le tantra] :

SANS CESSE BUVANT, REJETANT ET DÉVORANT, AGISSANT DE LUI-MÊME SELON SA VOLONTÉ, //199// MÉDITANT L'UNITÉ DE L'OBJECTIVITÉ ET DE L'IPSÉITÉ, [L'ADEPTE] DEMEURERA DANS LE BONHEUR.

nityaṃ piban vaman khādan svecchācāraparaḥ svayam //199/
ahantedantayor aikyaṃ bhāvayan viharet sukham /

« Sans cesse » : chaque jour. « Buvant » la ' cause ' : le reste de ce qui a été offert à la divinité et au maître. « Dévorant » : mangeant ce reste, et « rejetant » l'un et l'autre, car c'est de cette façon que [le résultat] peut être obtenu. « Agissant de lui-même selon sa volonté » : le vénérable VBh dit à ce sujet :

« Là où la pensée trouve satisfaction, c'est en ce lieu même qu'il faut river [cette] pensée. C'est là, en effet, que l'essence de la suprême félicité se révèle pleinement » (VBh, 74, trad. L. Silburn, p. 115).

p. 387 Ainsi, où que naisse la volonté (ou le désir) de [l'adepte, il faut considérer que] cela est prescrit dans les *śāstra* et, dans tous les cas où cette volonté ne surgit pas, [il faut penser que] les *śāstra* portent interdiction. [L'adepte] doit donc expérimenter les choses conformes à sa volonté et fuir celles qui lui sont opposées. « Méditant l'unité de l'objectivité et de l'ipséité » : l'ipséité est la qualité fondamentale du sujet connaissant ; l'objectivité celle du connaissable. Selon la formule que voici et qu'on a déjà citée[446] : « Partout où se rencontrent les rayons de lumière, là même l'Omniprésent se déploie », la connais-

443. Cf. *supra*, p. 333, note 214. Voir aussi, par exemple, le TĀ, 29.22 où *nandahetu* est glosé par J : *nandasya — ānandasya hetubhiḥ surādibhiḥ*.

444. Selon V. D. (NṢA, introd., p. 36), cette citation serait tirée de la Tattvavimarśinī d'Amṛt. Cf. *supra*, p. 301, note 92.

445. Celle du sujet connaissant, du connaissable et de la connaissance.

446. Dī, pp. 211 et 333.

sance a pour caractéristique d'unifier la conscience du sujet connaissant et du connaissable[447]. En réalisant méditativement, ainsi, que « je suis cela même », [l'adepte] demeurera dans le bonheur, c'est-à-dire qu'il connaîtra la totale plénitude de la félicité de la conscience. C'est ce que dit le vénérable VBh :

« Grâce à l'épanouissement de la félicité que comporte l'euphorie (*ullāsa*) causée par la nourriture et la boisson, qu'on adhère de tout son être à cet état de surabondance, et l'on s'identifiera alors à la grande Félicité »[448] (VBh, 72, *ibid.*, p. 113). //199//

p. 388 [Le Dieu] résume et conclut le sujet traité en disant :

CETTE DIVINE ET EXCELLENTE TRIPLE PRATIQUE T'A ÉTÉ DITE. //200//

etat te kathitaṃ divyaṃ saṃketatrayam uttamam //200//

C'est clair. //200//

[Cette pratique] doit être gardée tout à fait secrète car elle est plus haute que tout savoir. Il dit donc :

IL FAUT [LA] GARDER SOIGNEUSEMENT CACHÉE, COMME ON CACHE SES PARTIES SECRÈTES, Ô TRÈS CHÈRE !

gopanīyaṃ prayatnena svaguhyam iva suvrate /

[Tout comme tu dois cacher] avec soin aux autres hommes tes « parties secrètes » : ton *yoni*, ainsi faut-il cacher l'enseignement de ces trois pratiques à ceux qui n'en sont pas dignes. Voilà ce que ceci veut dire. //201//

Mais qui sont ces êtres indignes à qui il faut la cacher? — [Le tantra] le dit :

NI À UN ÊTRE FRIVOLE, NI À CELUI QUI N'EST QU'AVIDE DE CONNAISSANCE, IL NE TE FAUT LA RÉVÉLER, Ô PARFAITE ! //201//

cumbake jñānalubdhe ca na prakāśyaṃ tvayānaghe //201//

447. *jñātṛjñeyacaitanyayoḥ* : sans doute la conscience que le sujet a de lui-même et celle qu'il a de l'objectivité, les deux s'unifiant dans la connaissance, qui est prise de conscience de ce qui est connu. Mais, comme le disait notamment Utpaladeva, dans la Śivasūtravimarśinī, en définitive seul le Seigneur connaît. Pour Amṛt (Dī, p. 321), de même, le sujet, le connaissable et la connaissance reposent dans le Sujet Conscient suprême.

448. En donnant cette traduction, L. Silburn notait, au sujet du mot *ullāsa* (traduit ici, pp. 385-6, par « illuminé ») que « *ullāsa* reste intraduisible car il exprime à la fois le fait d'apparaître, de sauter sur, donc jaillissement, mais aussi joie et accroissement, d'où surabondance, plénitude, pléthore » (VBh, p. 113).

Le frivole est celui qui est sans dévotion, attaché à toutes sortes de choses, qui lit divers ouvrages pour la seule connaissance [profane, externe]. Celui qui n'est qu'avide de connaissance est celui qui se dit : « J'apprendrai là aussi quelque chose », comme il le ferait en lisant un
p. 389 poème, une pièce de théâtre, etc. A ces deux [sortes de personnes], tu ne dois pas révéler ce secret. //201//

Il ne faut pas [non plus] agir contrairement à la règle en transgressant les préceptes. [Bhairava] dit donc :

IL NE FAUT PAS, CONTRAIREMENT À LA RÈGLE, LA CONFIER AUX INCROYANTS, Ô MAHEŚVARĪ!

anyāyena na dātavyaṃ nāstikānāṃ maheśvari /

Ce qui est contraire à la règle est ce qui transgresse les préceptes. Ceux qui pensent : « Il n'y a pas d'autre monde que celui-ci » sont des êtres frivoles (ou des libertins), des bouddhistes, etc. Ce sont des incroyants.

Mais quelle est [la nature de] la règle qui ici [nous est donnée]? — [Le Dieu] répond :

JE SUIS AINSI COMMANDÉ PAR TOI QUI ES LA FORME PRISE PAR MA VOLONTÉ, Ô MAÎTRESSE! //202//

evaṃ tvayāham ājñapto madicchārūpayā prabho //202//

« Ô Maîtresse! » : Toi qui possèdes la capacité de manifester l'expansion et la résorption cosmiques! Car, selon ce que dit le CŚŚ : « Sans l'Énergie, dans Śiva subtil, il n'y a ni nom ni forme »[449], moi, sans Toi, je ne serais capable de rien faire, ni même de rien dire. Ainsi, par Toi qui es « la forme prise par ma volonté », [par Toi] qui es le dynamisme sans attache[450], forme du désir de parler qui est ma volonté à moi, Seigneur de l'univers, d'énoncer tout l'*āgamaśāstra*, par cela je suis « commandé », mis en mouvement. J'énonce ainsi la connaissance dont les caractéristiques ont été dites. C'est-à-dire que les prescriptions [ici données] sont tes ordres. //202//

Donc, transgresser ce [commandement] serait tout à fait funeste. C'est pourquoi il est dit :

449. *nāma dhāma na vidyate* (NṢA, 4.7, p. 198) : L. Renou (EVP, I, p. 21), notant que *dhāman* paraissait jouer, dans le Veda, auprès de *nāman*, le rôle que jouera plus tard *rūpa* — donc « nom et forme » — ajoutait : « *Dhāman*... est la 'forme' en tant que résultant d'une 'fonction' ». Sans doute avons-nous ici la même association de sens.

450. *anāśritakalā*, cf. Dī, p. 303, *supra*, p. 333, note 213.

Celui qui donnera [cet enseignement] contrairement à la règle périra.

anyāyena tu yo dadyāt sa pareto bhaviṣyati /

p. 390 Donc, quiconque révèlera l'enseignement en transgressant la règle ainsi posée périra.

[Maintenant] est dit le fruit que donne cette complète connaissance :

Qui connaît [cette] pratique deviendra cher aux Yoginī. //203//

saṃketaṃ yo vijānāti yoginīnāṃ bhavet priyaḥ //203//

Celui qui connaîtra cette triple pratique de la bouche même d'un maître sera cher aux Yoginī, ces énergies, rayons de lumière de la suprême Conscience, [ainsi nommées car] elles ont une connection (*yoga*), une relation spéciale, avec le suprême Śiva [451]. Celui qui leur est cher [c'est en fait] le suprême Śiva puisqu'il est le Maître des énergies sans nombre. C'est ce que dit un autre tantra : « Le monde entier est ses énergies, mais le Maître des énergies, c'est
p. 391 Maheśvara » [452]. Cela revient à dire que [l'adepte] deviendra le suprême Śiva lui-même. //203//

Mais quel but l'homme [atteint-il] quand il est identifié au suprême Śiva ? [Bhairava] répond :

Obtenir tous les fruits qu'il souhaite, être le réceptacle du fruit de tous les désirs.

sarvepsitaphalāvāptiḥ sarvakāmaphalāśrayaḥ /

Comme le suprême Śiva est le réceptacle des fruits que désirent tous les êtres désirants, [le but atteint] est donc l'obtention de tous les fruits désirés ; c'est d'obtenir la totalité des fruits qu'on peut désirer, ce que produit la totale connaissance (*parijñāna*) de l'identité avec le suprême Śiva. Tel est en effet le but suprême de l'homme. Voilà ce que cela signifie.

p. 392 Mais cela, où peut-on le voir ? — [Bhairava] répond :

Ce qui est partout visible, ô Déesse !

yato 'pi dṛśyate devi

451. Cf. Dī, p. 119, où la même explication est donnée du mot Yoginī.

452. Abhinavagupta cite cette ligne dans le TĀ (5.40) en la donnant comme révélée par Śrīkaṇṭha dans un *maṅgalaśāstra*. J cite ensuite tout le *śloka* dans son commentaire avec une légère variante. Il le cite aussi dans son comm. *ad* TĀ, 3.99 et 190, (vol. 2, pp. 108 et 186). Kṣemarāja (ŚSV, 3.8, p. 89) donne ce verset, qu'il attribue à la Sarvamaṅgalā (à en juger du moins par l'édition KSTS de la ŚSV).

« Partout » : partout où va la pensée, à l'intérieur ou à l'extérieur, sous la forme de toutes ces expériences, c'est Lui seul [en vérité] qui est vu, car il est omniprésent. C'est ce que dit le vénérable VBh :

« Partout où va la pensée, vers l'extérieur ou vers l'intérieur, ô Bien-Aimée, là se trouve l'état śivaïte : celui-ci étant omniprésent, où donc [la pensée] pourrait-elle aller [pour lui échapper] ? »

et :

« Chaque fois que par l'intermédiaire des organes sensoriels la présence de l'Omniprésent se révèle... »[453].

Mais encore, comment peut-il être ainsi vu par tous ? — [Le Dieu] le dit :

COMMENT LE SAGE NE TOURNERAIT-IL PAS SA PENSÉE [VERS LUI] ? //204//

kathaṃ vidvān na cintayet //204//

En vérité, il est visible. Malgré cela [les hommes] ne le voient pas[454]. L'Upaniṣad dit ainsi : « Personne ne me voit »[455]. Comme le dit aussi un autre tantra :

p. 393 « Dieu est susceptible d'être directement perçu et [pourtant] le monde est emporté dans l'océan [du devenir : bien qu'il ait] vu les textes révélés, il souffre et se lamente intensément »[456],

bien qu'il soit visible, ceux qui sont privés de l'enseignement [traditionnel] ne le voient pas. « Ayant compris qu'il n'y a pas de division en Śiva » (YH, 2.50, p. 176), celui qui a la pratique de l'expérience directe de l'identité avec le suprême Śiva sans division, celui dont tous les liens ont été rompus grâce à la puissance du regard du maître[457], qui a la connaissance de la suprême ipséité de Śiva fulgurant, comment ne penserait-il pas à celà ? Cela qui est également présent partout, comment ne le verrait-il pas ? //204//

Ô Mère ! ta nature, que Śiva n'avait pas dite clairement parce

453. VBh, 116 et 117.

454. *na paśyanti* : ils n'en ont pas l'expérience, ne le voient pas de l'œil de l'esprit. On peut rappeler ici que *paśyantī*, plan de la Parole, est vision spirituelle de ce qui sera, et non pas perception empirique.

455. Citation non identifiée.

456. V. D. indique que cette stance serait citée dans le Gītāniṣyanda de Kṣemendra, sans qu'il ait pu en identifier la source.

457. *gurukaṭākṣavīkṣaṇāt* : cf. ci-dessus, p. 169, note 291.

qu'elle est très secrète, a été expliquée à la demande de [notre] Maître. Puisse cela nous être pardonné[458] !

Tel est le troisième *saṃketa*, la pratique du culte, de la Dīpikā du Yoginīhṛdaya rédigée par l'excellent yogin Amṛtānanda, disciple du vénérable et suprême yogīndra Puṇyānanda.

458. *no kṣamasva tat* : ou : soyez indulgent [pour nos imperfections]. Formule convenue, on le sait, pour se faire excuser des fautes, d'omission ou de commission, dans l'exécution d'un rite, etc. (Cf. par exemple, le Gandharvatantra, 19.57-58.)

INDEX

Renvois aux pages de l'édition sanskrite. n. indique l'existence d'une note. *śl.* suivi de deux chiffres renvoie à un *śloka* du YH. cit. renvoie à une citation faite dans la Dī. Certains termes trop fréquents (Śiva, Śakti, *saṃvit*, etc.) ne sont pas mentionnés. Pour les autres, la totalité des occurrences n'a pas été relevée.

TEXTES ET AUTEURS CITÉS DANS LA DĪPIKĀ ET RÉFÉRENCES ANONYMES

(renvois aux pages de l'édition sanskrite)

BIBLIOGRAPHIE

I) Textes Sanskrits (et traductions) *

Sigles

Sigles	
	Agnipurāṇa. Ed. Rajendralal Mitra, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1870-79. Réimpr. 1985.
	Bhāvanopaniṣad. Voir *Kaula and Other Upaniṣads* (et BROOKS, section suivante).
	Anuttaraprakāśapañcāśikā, Ādyanāthaviracitā. Srinagar, KSTS, no.14.
CGC	*Cidgaganacandrikā*. Ed. Raghunātha Misra, Sampūrṇānand Saṃsktṛt Mahāvidyālaya, Varanasi, 1980.
	Cidvilāsastava d'Amṛtānanda. Voir *Nityāṣoḍaśikārṇava*.
GT	*Gandharvatantra*. Ed. R. C. Kak & H. B. Sastri. Srinagar, 1934, KSTS, no. 62. Réimpr. dans *Tantrasaṃgraha*, vol. 2.
	Gheraṇḍasaṃhitā. Ed. (& transl.) Sris Chandra Vasu, Adyar, 1933.
HYP	*Haṭhayogapradīpikā* of Svātmarāma Svāmin. Text & transl. by Yogi Srinivasa Iyengar. Madras, Adyar, Theosophical Publishing House, 1949.
	Traduction française par Tara Michael, Paris, Fayard, 1974.
	Īśānaśivagurudevapaddhati of Īśānaśivagurudeva. Delhi, Bharatiya Vidya Prakashan, 4 vol., 1988.
IPV	*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* d'Abhinavagupta. Ed. Mukund Ram Shastri, 2 vol., KSTS, no. 22 et 23, Srinagar-Bombay, 1918, 1921.
	Traduction anglaise par K. C. Pandey, *in Bhāskarī*, vol. 3, Lucknow, 1934.
	Jñānārṇavatantra. Poona, 1952. Anandashram Sanskrit Series, no. 61.
KSTS	Kashmir Series of Texts and Studies.
	Kālikāpurāṇa. Traduction anglaise par K. R. van Kooij : *The Worship of the Goddess according to the Kālikāpurāṇa*, part I. Leiden, Brill, 1972. (Traduction des chapitres 54-69).
KKV	*Kāmakalāvilāsa* by Puṇyānandanātha, with the Commentary by Natanānandanātha. Traduction et commentaire d'A. Avalon. Madras, Ganesh & Co., 1853.
	Kaula and other Upaniṣads, with Commentary by Bhāskararāya. Edited by Sītarāma Shastrī. Calcutta, 1922. Tantrik Texts, vol. XI.

* Les textes et auteurs cités dans la Dī (voir leur liste *ibid.* pp. 415 sq.), mais non édités ne sont pas cités ici, non plus que certaines œuvres, citées dans la Dī, les notes ou l'introduction, qui sont sans relations avec les traditions tantriques (Veda, Upanisads, etc.).

KMT *Kubjikāmatatantra, Kulālikāmnāya Version.* Ed. T. Goudriaan & J. A. Schoterman, Leiden, Brill, 1988.

KT *Kulārṇavatantra.* Introduction : A. Avalon. Sanskrit text : Taranatha Vidyāratna, Madras, Ganesh & Co., 1965.

LSN *Lalitāsahasranāma,* with the *Saubhāgyabhāskarabhāṣya* of Bhāskararāya, Bombay, Nirnayasagar Press, 1935.

Traduction anglaise par R. Ananthakrishna Sastry, Adyar, 1951.

LT *Lakṣmītantra,* a Pāñcarātra Āgama. Ed. Pdt. V. Krishnamacharya, Madras, Adyar Library and Research Centre, 1959.

Traduction anglaise par S. Gupta, Leiden, Brill, 1962.

Luptāgamasaṃgraha, part I, collected and edited by MM. Pdt. Gopinath Kaviraj, Varanasi, Vāranaseya Saṃskṛt Mahāvidyālaya, 1970. Part II, collected and edited by Pdt. Vrajvallabha Dvivedi, *id.*, 1983.

MM *Mahārthamañjarī* of Maheśvarānanda with auto-commentary *Parimala.* Edited by V. V. Dvivedi, Varanasi, Vāranaseya Saṃskṛt Mahāvidyālaya, 1972.

Traduction française : *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda, avec des extraits du Parimala,* traduction et introduction par L. Silburn, Paris, Ed. de Boccard, 1968. Publ. de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 29.

NṢA *Nityāṣoḍaśikārṇavaḥ Śivānandakṛtayā Ṛjuvimarśinyā Vidyānandakṛtayā Artharatnāvalyā ca saṃvalitaḥ* Saṃpādakaḥ Śrivrajavallabhadvivedaḥ. Varanasi, Vāranaseyaṃ Saṃskṛt Mahāvidyālaya, 1968. En appendice : *Subhagodaya, Saubhāgyahṛdayastotra* et *Subhagodayavāsanā* de Śivānanda et le *Saubhāgyasudhodaya* d'Amṛtānanda et le *Cidvilāsastava* qui lui est attribué.

Setu, Se *Nityāṣoḍaśikārṇavaḥ Śribhāskararāyonnītasetubandhākhyavyākhyasāhitaḥ.* Poona, 1973, Anandashram Sanskrit Series, no. 56. Donne le texte du *Setubandha* de Bhāskararāya sur le NṢA et le YH.

NU *Nityotsava* of Umānandanātha, supplement to *Paraśurāmakalpasūtra.* Baroda, Oriental Institute, 1977. Gaekwad's Oriental Series, 23.

PRKS *Paraśurāmakalpasūtra,* with Rāmeśvara's Commentary. Baroda, Oriental Institute, 1956. Gaekwad's Oriental Series, 22.

PTV *Parātriṃsikāvivaraṇa* de Abhinavagupta. Srinagar, 1918. KSTS, no. 18.

Traduction italienne par R. Gnoli : *Il commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā (Parātriṃśikātattvavivaraṇam).* Roma, ISMEO, 1985.

Traduction anglaise : Abhinavagupta, *Parātrīśikā-Vivaraṇa.* The Secret of Tantric Mysticism, par Jaideva Singh, éditée par B. Bäumer. Delhi, Motilal Banarsidass, 1988.

PTlv *Parātrīśikālaghuvṛtti* de Abhinavagupta. Srinagar, 1947, KSKS, no. 47.

Traduction anglaise, voir ci-dessous, P. MULLER-ORTEGA, *The Triadic Heart of Śiva.*

PST *Prapañcasāratantram,* edited by A. Avalon. 2 vol., Calcutta, Āgamānusandhāna Samiti, 1935. Tantrik Texts, vol. XVII et XIX.

Pratyabhijñāhṛdayam de Kṣemarāja. Bombay, 1918. KSTS, no. 3.

Śākta Upaniṣads, with the Commentary of Upaniṣadbrahmayogin. Adyar, 1950.

Śaktisaṃgamatantra. Ed. B. Bhattacharya. 4 vol., Baroda, Oriental Institute, 1941. Gaekwad's Oriental Series, 91, 101, 104, 166.

ŚT *Śāradātilakatantram*, edited by A. Avalon. 2 vol., Calcutta, Āgamānusandhāna Samiti, 1933. Tantrik Texts, vol. XVI et XVII.

ṢSS *Ṣaṭsāhasrasaṃhitā, chap. 1-5*, edited, translated and annotated by J. A. Schoterman. Leiden, Brill, 1982.

Saundaryalaharī, with Several Commentaries. Madras, Ganesh & Co., 1957.

SP1 SP2 SP3 *Somaśambhupaddhati*. Éditée et traduite par H. Brunner-Lachaux. 3 vol. Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1963-1977. Publ. de l'Institut Français d'Indologie, n° 25, I-III.

SpK *Spandakārikāḥ Śrīrāmakaṇṭhācāryaviracitavṛttyupetāḥ*. Srinagar, 1913. KSTS, no. 6.

Traduction française par L. Silburn : *Spandakārikā, Stances sur la Vibration de Vasugupta et leurs gloses*. Paris, de Boccard, 1990. Publ. de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 58.

The Stanzas on Vibration. The Spandakārikā with Four Commentaries. Translated with an Introduction and Exposition by Mark S. G. Dyczkowski. Albany, SUNY Press, 1992.

SpN *Spandakārikāḥ Kṣemārajakṛtanirṇayopetāḥ* Srinagar, 1925. KSTS no. 42.

Traduction anglaise par Jaideva Singh, *Spandakārikā, The Divine Creative Pulsation*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1980.

SvT *Svacchandatantra*, with Kṣemarāja's *Uddyota*. 7 vol. Bombay, 1921-1935. KSTS, no. 31, 38, 44, 48, 51, 53, 56.

TĀ *Tantrāloka* of Abhinavagupta, with Rājānaka Jayaratha's (J.) Commentary. 12 vol. Srinagar/Bombay, 1918-1938. KSTS, no 3, 28, 30, 36, 35, 29, 41, 47, 59, 57, 58.

Traduction italienne par R. Gnoli : *Luce sulle Sacre Scritture*. Torino, UTET, 1972.

TRT *Tantrarājatantra*. Ed. Lakshmana Sastri, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981.

Tantrasaṃgraha, edited by MM. Gopinath Kaviraj, 3 vol., Varanasi, Vāranaseya Saṃskṛt Mahāvidyālaya, 1970-1979.

VM *Vāmakeśvarīmatam*, with Rājānaka Jayaratha's Commentary. Srinagar, 1945. KSTS, no. 66.

Varivasyārahasya of Śrī Bhāskararāya Makhin, with this own Commentary. *Prakāśa*, Adyar, The Adyar Library, 1948.

Śrī Vidyārṇavatantra of Śrī Vidyāraṇya Yati. Ram Kumar Rai ed. Banaras, Prachya Prakashan, 1986.

VBh *Vijñānabhairava*, with Kṣemarāja's and Śivopadhyāya's Commentary. Bombay, 1918. KSTS, no. 8.

Traduction Française par L. Silburn : *Le Vijñānabhairava*, texte traduit et commenté. Paris, Éd. de Boccard, 1961. Publ. de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 15.

YH *Yoginīhṛdayam Amṛtānandayogikṛtadīpikayā bhāṣānuvādenaś ca sahitam*. Saṃp. Vrajavallabhadvivedaḥ. Delhi, Motilal Banarsidass, 1988.

II) Ouvrages ou articles cités (ou consultés au cours du travail)

Aalto P., « Madyam Apeyam », *in* Cl. Vogel, ed., *Jñānamuktāvali. Commemoration Volume in Honor of Johannes Nobel*. New-Delhi, 1963.

ALPER H. P., ed., *Understanding Mantras*. Albany, State University of New York (SUNY) Press, 1989.

BAGCHI P. C., *Studies in the Tantras*, part I. Calcutta, University of Calcutta, 1939.

BANERJEA J. N., *The Development of Hindu Iconography*. Calcutta, University of Calcutta, 1956.

BHATTACHARYA R., « Different types of Śivaliṅga », *Journal of the Oriental Institute*, Baroda, XXI/1-2, 1972.

BIARDEAU M., dir., *Autour de la Déesse hindoue*. Paris, Éditions de l'EHESS, 1981.

BOULTON N. J. & NICOL D., « The Geometry of the Śrīyantra », *Religion*, London. vol. 7, 1977.

BROOKS D. R., *The Secret of the Three Cities*. An Introduction to Hindu Śākta Tantrism. Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

BRUNNER H., « Le *sādhaka*, personnage oublié du śivaïsme du sud », *Journal Asiatique*, CCLXIII/3-4, 1975.

—, « Les membres de Śiva », *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, LX, 2, 1986.

BÜHNEMANN G., *The Worship of Mahāgaṇapati according to the Nityotsava*. Wichtrach, Institut für Indologie, 1988.

CHENET F., « *Bhāvanā* et créativité de la conscience », *Numen*, XXXIV, 1, 1987.

COBURN Th. B., *Devī Māhātmya. The Crystallization of the Goddess Tradition*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.

—, *Encountering the Goddess*. A Translation of the Devīmāhātmya and a Study of its Interpretation. Albany, SUNY Press, 1991.

DEHEJYA V., *Yoginī Cult and Temples*. A Tantric Tradition. New-Delhi, National Museum, 1986.

DVIVEDA V. V., *Tantrayātrā*. Varanasi, Ratna Publications, 1982.

DYCZKOWSKI M. S. G., *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrine and Practices of Kashmir Shaivism*. Albany, SUNY Press, 1987.

—, *The Canon of the Śaivāgamas and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition*. Albany, SUNY Press, 1988.

FILLIOZAT J., *La doctrine classique de la médecine indienne, ses origines et ses parallèles grecs*. Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1975.

GONDA J., *The Vision of the Vedic Poets*. The Hague, Mouton & Co., 1963.

—, « The meaning of the sanskrit term *dhāman* », Amsterdam, *Verhandelingen d. K. Nederl. Akademie d. Wetenschappen*, 72, 2, 1967.

—, « Eye and Gaze in the Veda», *Verhand. d. K. Nederl. Akad. d. Wetenschappen*, 1969.

—, *Medieval Religious Literature in Sanskrit*, O. Harrassowitz, 1977. A History of Indian Literature, II, 2.

GOUDRIAAN T., *Māyā Divine and Human. A Study of Magic and its Religious Foundations in Sanskrit Texts*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1978.

GOUDRIAAN T. & GUPTA S., *Hindu Tantric and Śākta Literature*. Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1981. A History of Indian Literature, II, 2.

GOUDRIAAN T., ed., *The Sanskrit Tradition and Tantrism*. Leiden, Brill, 1990. Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, volume 1.

—, dir., *Ritual and Speculation in Early Tantrism*. Albany, SUNY Press, 1992.

GUPTA S., HOENS D. J., GOUDRIAAN T., *Hindu Tantrism*. Leiden/Köln, Brill, 1979. Handbuch der Orientalistik, 2. Abt, 4.B, 2. Abschnitt.

GOPINATH KAVIRAJ, *Tāntrik Sāhitya (Vivaranātmak Granthasūcī)*. Lucknow, Rajasahi Purusottam Das Tandon Hindi Bhavan, 1972.

GUTSCHOW N. & KÖLVER B., *Ordered Space : Concepts and Functions in a Town of Nepal*. Wiesbaden Kommissionverlag Fr. Steiner, 1975.

HEILIJGERS-SEELEN D., *The System of Five Cakras in the Kubjikāmatatantra 14-15*. A Study and Annotated Translation. Leiden, Brill, sous presse.

HULIN M., *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahaṃkāra*. Paris, Collège de France, 1987. Publ. de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 44.

JACOBS COL. J. A., *Laukikanyāyāñjalīh. A Handful of Popular Maxims Current in Sanskrit Literature*. Repr. Delhi, Nīrājanā Publications, 1983.

MALLMAN M.-T. DE, *Les enseignements Iconographiques de l'Agni-Purāṇa*. Paris, Presses Universitaires de France, 1963. Annales du Musée Guimet.

MACDONALD A. W. & VERGATI-STAHL A., *Newar Art*. Warminster, Aris & Phillips, 1979.

MICHAEL T., *Corps Subtil et corps causal : les six cakra et le kuṇḍalinī yoga*. Paris, Le Courrier du Livre, 1979.

MILLER C. K. sj., *Faith Healers in the Himalayas*. Kathmandu, Sahayogi Press, 1987.

MULLER-ORTEGA P., *The Triadic Heart of Śiva. Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the non-dual Śaivism of Kashmir*. Albany, SUNY Press, 1988.

PADOUX A., « Contributions à l'étude du *mantraśāstra* », I. La sélection des mantra — *mantroddhāra*; II. Nyāsa : l'imposition rituelle des mantra; III. Le *japa*. *BEFEO*, LXV, 1978, LXVII, 1980, LXXVI, 1987.

—, « Un *japa* tantrique : Yoginīhṛdaya, 3.170-190 », *in* Strickman M., ed., *Tantric and Taoist Studies in Honor of Rolf A. Stein*, vol. 1. Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études chinoises, 1981.

—, dir., *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*. Paris, Éd. du CNRS, 1986.

—, dir., *L'image divine, Culte et méditation dans l'hindouisme*. *Id.*, 1990.

PANDEY K. C., *Abhinavagupta. An historical and Philosophical Study*. 2. ed., Banaras, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963.

PENSA C., « On the purification concept in Indian tradition, with special regard to yoga», *East and West*, XIX, 1969.

RAO T. A. Gopinatha, *Elements of Hindu Iconography*. Repr. Delhi, Motilal Banarsidass, 1968. 4 vol.

RAWSON Ph., *The Art of Tantra*. London, Thames & Hudson, 1973.

ROṢU, A., *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*. Paris, Collège de France, 1978. Publ. de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 43.

SANDERSON A., « Maṇḍala and Agamic Identity in the Trika of Kashmir », *in* Padoux, dir., *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*. Paris, CNRS, 1986.

—, « Śaivism and the Tantric Tradition », *in* Sutherland *et al.* eds., *The World's Religions*. London, Routledge, 1988.

—, « The Visualization of the Deities of the Trika », *in* Padoux, dir., *L'image divine. Culte et méditation dans l'hindouisme*. Paris, CNRS, 1990.

SILBURN L., *La Kuṇḍalinī, L'énergie des profondeurs*, Paris, Les Deux Océans, 1982.

SRIVASTAVA B., *Iconography of Śakti*. A Study based on the Śrītattvanidhi. Varanasi, Chowkhamba Orientalia, 1978.

KMT *Kubjikāmatatantra, Kulālikāmnāya Version*. Ed. T. Goudriaan & J. A. Schoterman, Leiden, Brill, 1988.

KT *Kulārṇavatantra*. Introduction : A. Avalon. Sanskrit text : Taranatha Vidyāratna, Madras, Ganesh & Co., 1965.

LSN *Lalitāsahasranāma*, with the *Saubhāgyabhāskarabhāṣya* of Bhāskararāya, Bombay, Nirnayasagar Press, 1935.

Traduction anglaise par R. Ananthakrishna Sastry, Adyar, 1951.

LT *Lakṣmītantra*, a Pāñcarātra Āgama. Ed. Pdt. V. Krishnamacharya, Madras, Adyar Library and Research Centre, 1959.

Traduction anglaise par S. Gupta, Leiden, Brill, 1962.

Luptāgamasaṃgraha, part I, collected and edited by MM. Pdt. Gopinath Kaviraj, Varanasi, Vāranaseya Saṃskṛt Mahāvidyālaya, 1970. Part II, collected and edited by Pdt. Vrajvallabha Dvivedi, *id.*, 1983.

MM *Mahārthamañjarī* of Maheśvarānanda with auto-commentary *Parimala*. Edited by V. V. Dvivedi, Varanasi, Vāranaseya Saṃskṛt Mahāvidyālaya, 1972.

Traduction française : *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda, avec des extraits du Parimala*, traduction et introduction par L. Silburn, Paris, Ed. de Boccard, 1968. Publ. de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 29.

NṢA *Nityāṣoḍaśikārṇavaḥ Śivānandakṛtayā Ṛjuvimarśinyā Vidyānandakṛtayā Artharatnāvalyā ca saṃvalitaḥ* Saṃpādakah Śrivrajavallabhadvivedaḥ. Varanasi, Vāranaseyaṃ Saṃskṛt Mahāvidyālaya, 1968. En appendice : *Subhagodaya, Saubhāgyahṛdayastotra* et *Subhagodayavāsanā* de Śivānanda et le *Saubhāgyasudhodaya* d'Amṛtānanda et le *Cidvilāsastava* qui lui est attribué.

Setu, Se *Nityāṣoḍaśikārṇavaḥ Śribhāskararāyonnītasetubandhākhyavyākhyasāhitaḥ*. Poona, 1973, Anandashram Sanskrit Series, no. 56. Donne le texte du *Setubandha* de Bhāskararāya sur le NṢA et le YH.

NU *Nityotsava* of Umānandanātha, supplement to *Paraśurāmakalpasūtra*. Baroda, Oriental Institute, 1977. Gaekwad's Oriental Series, 23.

PRKS *Paraśurāmakalpasūtra*, with Rāmeśvara's Commentary. Baroda, Oriental Institute, 1956. Gaekwad's Oriental Series, 22.

PTV *Parātriṃsikāvivaraṇa* de Abhinavagupta. Srinagar, 1918. KSTS, no. 18.

Traduction italienne par R. Gnoli : *Il commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā* (*Parātriṃśikātattvavivaraṇam*). Roma, ISMEO, 1985.

Traduction anglaise : Abhinavagupta, *Parātrīśikā-Vivaraṇa*. The Secret of Tantric Mysticism, par Jaideva Singh, éditée par B. Bäumer. Delhi, Motilal Banarsidass, 1988.

PTlv *Parātrīśikālaghuvṛtti* de Abhinavagupta. Srinagar, 1947, KSKS, no. 47.

Traduction anglaise, voir ci-dessous, P. Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Śiva*.

PST *Prapañcasāratantram*, edited by A. Avalon. 2 vol., Calcutta, Āgamānusandhāna Samiti, 1935. Tantrik Texts, vol. XVII et XIX.

Pratyabhijñāhṛdayam de Kṣemarāja. Bombay, 1918. KSTS, no. 3.

Śākta Upaniṣads, with the Commentary of Upaniṣadbrahmayogin. Adyar, 1950.

Śaktisaṃgamatantra. Ed. B. Bhattacharya. 4 vol., Baroda, Oriental Institute, 1941. Gaekwad's Oriental Series, 91, 101, 104, 166.

ŚT *Śāradātilakatantram*, edited by A. Avalon. 2 vol., Calcutta, Āgamānusandhāna Samiti, 1933. Tantrik Texts, vol. XVI et XVII.

ṢSS *Ṣaṭsāhasrasaṃhitā, chap. 1-5*, edited, translated and annotated by J. A. Schoterman. Leiden, Brill, 1982.

Saundaryalaharī, with Several Commentaries. Madras, Ganesh & Co., 1957.

SP1 SP2 SP3 *Somaśambhupaddhati*. Éditée et traduite par H. Brunner-Lachaux. 3 vol. Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1963-1977. Publ. de l'Institut Français d'Indologie, n° 25, I-III.

SpK *Spandakārikāḥ Śrīrāmakaṇṭhācāryaviracitavṛttyupetāḥ*. Srinagar, 1913. KSTS, no. 6.

Traduction française par L. Silburn : *Spandakārikā, Stances sur la Vibration de Vasugupta et leurs gloses*. Paris, de Boccard, 1990. Publ. de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 58.

The Stanzas on Vibration. The Spandakārikā with Four Commentaries. Translated with an Introduction and Exposition by Mark S. G. Dyczkowski. Albany, SUNY Press, 1992.

SpN *Spandakārikāḥ Kṣemārajakṛtanirṇayopetāḥ* Srinagar, 1925. KSTS no. 42.

Traduction anglaise par Jaideva Singh, *Spandakārikā, The Divine Creative Pulsation*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1980.

SvT *Svacchandatantra*, with Kṣemarāja's *Uddyota*. 7 vol. Bombay, 1921-1935. KSTS, no. 31, 38, 44, 48, 51, 53, 56.

TĀ *Tantrāloka* of Abhinavagupta, with Rājānaka Jayaratha's (J.) Commentary. 12 vol. Srinagar/Bombay, 1918-1938. KSTS, no 3, 28, 30, 36, 35, 29, 41, 47, 59, 57, 58.

Traduction italienne par R. Gnoli : *Luce sulle Sacre Scritture*. Torino, UTET, 1972.

TRT *Tantrarājatantra*. Ed. Lakshmana Sastri, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981.

Tantrasaṃgraha, edited by MM. Gopinath Kaviraj, 3 vol., Varanasi, Vāranaseya Saṃskṛt Mahāvidyālaya, 1970-1979.

VM *Vāmakeśvarīmatam*, with Rājānaka Jayaratha's Commentary. Srinagar, 1945. KSTS, no. 66.

Varivasyārahasya of Śrī Bhāskararāya Makhin, with this own Commentary. *Prakāśa*, Adyar, The Adyar Library, 1948.

Śrī Vidyārṇavatantra of Śrī Vidyāraṇya Yati. Ram Kumar Rai ed. Banaras, Prachya Prakashan, 1986.

VBh *Vijñānabhairava*, with Kṣemarāja's and Śivopadhyāya's Commentary. Bombay, 1918. KSTS, no. 8.

Traduction Française par L. Silburn : *Le Vijñānabhairava*, texte traduit et commenté. Paris, Éd. de Boccard, 1961. Publ. de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 15.

YH *Yoginīhṛdayam Amṛtānandayogikṛtadīpikayā bhāṣānuvādenaś ca sahitam*. Saṃp. Vrajavallabhadvivedaḥ. Delhi, Motilal Banarsidass, 1988.

II) Ouvrages ou articles cités (ou consultés au cours du travail)

Aalto P., « Madyam Apeyam », *in* Cl. Vogel, ed., *Jñānamuktāvali. Commemoration Volume in Honor of Johannes Nobel*. New-Delhi, 1963.

ALPER H. P., ed., *Understanding Mantras*. Albany, State University of New York (SUNY) Press, 1989.

BAGCHI P. C., *Studies in the Tantras*, part I. Calcutta, University of Calcutta, 1939.

BANERJEA J. N., *The Development of Hindu Iconography*. Calcutta, University of Calcutta, 1956.

BHATTACHARYA R., « Different types of Śivaliṅga », *Journal of the Oriental Institute*, Baroda, XXI/1-2, 1972.

BIARDEAU M., dir., *Autour de la Déesse hindoue*. Paris, Éditions de l'EHESS, 1981.

BOULTON N. J. & NICOL D., « The Geometry of the Śrīyantra », *Religion*, London, vol. 7, 1977.

BROOKS D. R., *The Secret of the Three Cities*. An Introduction to Hindu Śākta Tantrism. Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

BRUNNER H., « Le *sādhaka*, personnage oublié du śivaïsme du sud », *Journal Asiatique*, CCLXIII/3-4, 1975.

—, « Les membres de Śiva », *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, LX, 2, 1986.

BÜHNEMANN G., *The Worship of Mahāgaṇapati according to the Nityotsava*. Wichtrach, Institut für Indologie, 1988.

CHENET F., « *Bhāvanā* et créativité de la conscience », *Numen*, XXXIV, 1, 1987.

COBURN Th. B., *Devī Māhātmya. The Crystallization of the Goddess Tradition*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.

—, *Encountering the Goddess*. A Translation of the Devīmāhātmya and a Study of its Interpretation. Albany, SUNY Press, 1991.

DEHEJYA V., *Yoginī Cult and Temples*. A Tantric Tradition. New-Delhi, National Museum, 1986.

DVIVEDA V. V., *Tantrayātrā*. Varanasi, Ratna Publications, 1982.

DYCZKOWSKI M. S. G., *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrine and Practices of Kashmir Shaivism*. Albany, SUNY Press, 1987.

—, *The Canon of the Śaivāgamas and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition*. Albany, SUNY Press, 1988.

FILLIOZAT J., *La doctrine classique de la médecine indienne, ses origines et ses parallèles grecs*. Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1975.

GONDA J., *The Vision of the Vedic Poets*. The Hague, Mouton & Co., 1963.

—, « The meaning of the sanskrit term *dhāman* », Amsterdam, *Verhandelingen d. K. Nederl. Akademie d. Wetenschappen*, 72, 2, 1967.

—, « Eye and Gaze in the Veda», *Verhand. d. K. Nederl. Akad. d. Wetenschappen*, 1969.

—, *Medieval Religious Literature in Sanskrit*, O. Harrassowitz, 1977. A History of Indian Literature, II, 2.

GOUDRIAAN T., *Māyā Divine and Human. A Study of Magic and its Religious Foundations in Sanskrit Texts*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1978.

GOUDRIAAN T. & GUPTA S., *Hindu Tantric and Śākta Literature*. Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1981. A History of Indian Literature, II, 2.

GOUDRIAAN T., ed., *The Sanskrit Tradition and Tantrism*. Leiden, Brill, 1990. Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, volume 1.

—, dir., *Ritual and Speculation in Early Tantrism*. Albany, SUNY Press, 1992.

GUPTA S., HOENS D. J., GOUDRIAAN T., *Hindu Tantrism*. Leiden/Köln, Brill, 1979. Handbuch der Orientalistik, 2. Abt, 4.B, 2. Abschnitt.

GOPINATH KAVIRAJ, *Tāntrik Sāhitya (Vivaranātmak Granthasūcī)*. Lucknow, Rajasahi Purusottam Das Tandon Hindi Bhavan, 1972.

GUTSCHOW N. & KÖLVER B., *Ordered Space : Concepts and Functions in a Town of Nepal*. Wiesbaden Kommissionverlag Fr. Steiner, 1975.

HEILIJGERS-SEELEN D., *The System of Five Cakras in the Kubjikāmatatantra 14-15*. A Study and Annotated Translation. Leiden, Brill, sous presse.

HULIN M., *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahaṃkāra*. Paris, Collège de France, 1987. Publ. de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 44.

JACOBS COL. J. A., *Laukikanyāyāñjalīḥ. A Handful of Popular Maxims Current in Sanskrit Literature*. Repr. Delhi, Nīrājanā Publications, 1983.

MALLMAN M.-T. DE, *Les enseignements Iconographiques de l'Agni-Purāṇa*. Paris, Presses Universitaires de France, 1963. Annales du Musée Guimet.

MACDONALD A. W. & VERGATI-STAHL A., *Newar Art*. Warminster, Aris & Phillips, 1979.

MICHAEL T., *Corps Subtil et corps causal : les six cakra et le kuṇḍalinī yoga*. Paris, Le Courrier du Livre, 1979.

MILLER C. K. sj., *Faith Healers in the Himalayas*. Kathmandu, Sahayogi Press, 1987.

MULLER-ORTEGA P., *The Triadic Heart of Śiva. Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the non-dual Śaivism of Kashmir*. Albany, SUNY Press, 1988.

PADOUX A., « Contributions à l'étude du *mantraśāstra* », I. La sélection des mantra — *mantroddhāra*; II. Nyāsa : l'imposition rituelle des mantra; III. Le *japa*. *BEFEO*, LXV, 1978, LXVII, 1980, LXXVI, 1987.

—, « Un *japa* tantrique : Yoginīhṛdaya, 3.170-190 », *in* Strickman M., ed., *Tantric and Taoist Studies in Honor of Rolf A. Stein*, vol. 1. Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études chinoises, 1981.

—, dir., *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*. Paris, Éd. du CNRS, 1986.

—, dir., *L'image divine, Culte et méditation dans l'hindouisme. Id.*, 1990.

PANDEY K. C., *Abhinavagupta. An historical and Philosophical Study*. 2. ed., Banaras, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963.

PENSA C., « On the purification concept in Indian tradition, with special regard to yoga», *East and West*, XIX, 1969.

RAO T. A. Gopinatha, *Elements of Hindu Iconography*. Repr. Delhi, Motilal Banarsidass, 1968. 4 vol.

RAWSON Ph., *The Art of Tantra*. London, Thames & Hudson, 1973.

ROŞU, A., *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*. Paris, Collège de France, 1978. Publ. de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 43.

SANDERSON A., « Maṇḍala and Agamic Identity in the Trika of Kashmir », *in* Padoux, dir., *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*. Paris, CNRS, 1986.

—, « Śaivism and the Tantric Tradition », *in* Sutherland *et al.* eds., *The World's Religions*. London, Routledge, 1988.

—, « The Visualization of the Deities of the Trika », *in* Padoux, dir., *L'image divine. Culte et méditation dans l'hindouisme*. Paris, CNRS, 1990.

SILBURN L., *La Kuṇḍalinī, L'énergie des profondeurs*, Paris, Les Deux Océans, 1982.

SRIVASTAVA B., *Iconography of Śakti*. A Study based on the Śrītattvanidhi. Varanasi, Chowkhamba Orientalia, 1978.

TABLE DES MATIÈRES

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN SEPTEMBRE 1994
SUR LES PRESSES
DE
L'IMPRIMERIE F. PAILLART
A ABBEVILLE

DÉPÔT LÉGAL : 3e TRIMESTRE 1994
N°. IMP. 8492. N°. D. L. ÉDIT. 2926

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE

Série in-8°

Fasc. 1. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome I, 1955, 132 p. (réimpression 1980).
Fasc. 2. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome II, 1956, 154 p. (réimpression 1986).
Fasc. 3. MINARD (A.). — *Trois énigmes sur les cent chemins. Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa.* Tome II, 1956, 423 p. (réimpression 1987).
Fasc. 4. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome III, 1957, 136 p. (réimpression 1986).
Fasc. 5. SILBURN (L.) — *Le Paramārthasāra.* Texte sanskrit édité et traduit, 1957, 106 p. (réimpression 1979).
Fasc. 6. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome IV, 1958, 138 p.
Fasc. 7. SEYFORT RUEGG (D.). — *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne,* 1959, 135 p.
Fasc. 8. SILBURN (L.). — *Vātūlanātha-Sūtra, avec le commentaire d'Anantaśaktipāda,* 1959, 109 p.
Fasc. 9. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome V, 1959, 116 p.
Fasc. 10. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VI, 1960, 86 p.
Fasc. 11. VARENNE (J.). — *La Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad,* avec, en annexe, la *Prāṇāgnihotra-Upaniṣad.* Tome I : texte, traduction et notes, 1960, 156 p. (réimpression 1986).
Fasc. 12. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VII, 1960, 106 p.
Fasc. 13. VARENNE (J.). — *La Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad.* Tome II : étude, tables, index et appendices, 1960, 146 p. (réimpression 1986).
Fasc. 14. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VIII, 1961, 134 p. (réimpression 1980).
Fasc. 15. SILBURN (L.). — *Le Vijñāna-Bhairava.* Texte traduit et commenté, 1961, 223 p. (réimpressions 1976, 1983).
Fasc. 16. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome IX, 1961, 134 p. (réimpression 1980).
Fasc. 17. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome X, 1962, 122 p.
Fasc. 18. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XI, 1963, 146 p.
Fasc. 19. SILBURN (L.). — *La bhakti. Le Stavacintāmaṇi de Bhaṭṭanārāyaṇa.* Texte traduit et commenté, 1964, 160 p. (réimpression 1979).
Fasc. 20. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XII, 1964, 129 p.
Fasc. 21. PADOUX (A.). — *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques,* 1964, 389 p. (réimpression 1975).
Fasc. 22. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XIII, 1964, 165 p.
Fasc. 23. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XIV, 1965, 133 p.
Fasc. 24. BIARDEAU (M.) — *Bhartṛhari, Vākyapadīya-Brahmakāṇḍa, avec la vṛtti de Harivṛṣabha,* 1964, 194 p.
Fasc. 25. CAILLAT (C.). — *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina,* 1965, 239 p.
Fasc. 26. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XV, 1966, 185 p.
Fasc. 27. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XVI, 1967, 186 p.
Fasc. 28. *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou,* 1968, XXXIX-800 p.
Fasc. 29. SILBURN (L.). — *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda, avec des extraits du Parimala.* Traduction et introduction, 1968, 229 p.
Fasc. 30. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XVII, 1969, VIII-96 p.
Fasc. 31. SILBURN (L.). — *Hymnes de Abhinavagupta,* traduits et commentés, 1970, 108 p.
Fasc. 32. BUGAULT (G.). — *La notion de « prajñā » ou de sapience selon les perspectives du Mahāyāna,* 1968, 289 p. (réimpression 1982).
Fasc. 33. BOURGEOIS (F.). — *Veṇīsaṃhāra.* Drame sanskrit, édité et traduit, 1971, 245 p.
Fasc. 34. CAILLAT (C.). — *Candāvejjhaya.* Introduction, édition critique, traduction et commentaire, 1971, 162 p.

Fasc. 35. MALLISON (F.). — *L'épouse idéale : la Sātī-Gītā de Muktānanda*, traduite du gujarātī, 1973, XIX-185 p.
Fasc. 36. PEDRAGLIO (A.). — *Le Prabodhacandrodaya de Kṛṣṇamiśra*. Texte traduit et commenté, 1974, 408 p.
Fasc. 37. MAXIMILIEN (G.). — *Sureśvara, La démonstration du non-agir (Naiṣkarmyasiddhi)*. Introduction et traduction, 1975, 102 p.
Fasc. 38. PADOUX (A.). — *La Parātrīśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta*. Texte traduit et annoté, 1975, 138 p.
Fasc. 39. PARLIER (B.). — *Le Ghaṭakarparavivṛti d'Abhinavagupta*. Texte traduit et commenté, 1975, 103 p.
Fasc. 40. SILBURN (L.). — *Hymnes aux kālī. La roue des énergies divines*, 1975, 214 p.
Fasc. 41. MIMAKI (K.). — *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthirasiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣaṇabhaṅgasiddhi)*, 1976, 333 p.
Fasc. 42. MALAMOUD (Ch.). — *Le svādhyāya, récitation personnelle du Veda. Taittirīya-Āraṇyaka. Livre II*. Texte traduit et commenté, 1977, 249 p.
Fasc. 43. ROṢU (A.). — *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*, 1978, XV-291 p.
Fasc. 44. HULIN (M.). — *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahaṃkāra*, 1978, 376 p.
Fasc. 45. PORCHER (M.-Cl.). — *Figures de style en sanskrit. Théories des alaṃkāraśāstra, analyse de poèmes de Veṅkaṭādhvarin*, 1978, 421 p.
Fasc. 46. STERNBACH (L.). — *Poésie sanskrite conservée dans les anthologies et les inscriptions*. Tome I, de Aṃśudhara à Ghoraka, 1980, LXXIII-265 p.
Fasc. 47. SILBURN (L.). — *Śivasūtra et Vimarśinī de Kṣemarāja*. Traduction et introduction, 1980, VIII-195 p.
Fasc. 48. BALBIR (N.). — *Dānāṣṭakakathā. Recueil jaina de huit histoires sur le don*. Introduction, édition critique, traduction, notes, 1982, XXIII-261 p.
Fasc. 49. STERNBACH (L.). — *Poésie sanskrite conservée dans les anthologies et les inscriptions*. Tome II, de Cakra à Mauni Raṅganātha, 1982, XLI-477 p.
Fasc. 50. YAGI (T.). — *Le Mahābhāṣya ad Pāṇini 6.4.1-19*, 1984, VIII-146 p.
Fasc. 51. STERNBACH (L.). — *Poésie sanskrite conservée dans les anthologies et les inscriptions*. Tome III, de Yaṃpyāka à Hevidhanesora et annexe, 1985, XLIII-416 p.
Fasc. 52. BLOCH (J.). — *Recueil d'articles 1906-1955*. Textes rassemblés par Colette Caillat, 1985, XXXIX-559 p.
Fasc. 53. NAKATANI (H.). — *Udānavarga de Subaši*. Édition critique du manuscrit sanskrit sur bois provenant de Subaši (Bibliothèque Nationale de Paris, fonds Pelliot). Tome I : texte, 1987, 110 p.
Fasc. 54. NAKATANI (H.). — *Udānavarga de Subaši*. Édition critique du manuscrit sanskrit sur bois provenant de Subaši (Bibliothèque Nationale de Paris, fonds Pelliot). Tome II : planches et fac-similés, 1987, 41 pl.
Fasc. 55. *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*. Actes du Colloque International organisé par l'UA 1058 sous les auspices du C.N.R.S. Ouvrage édité par Colette Caillat, 1989, XV-580 p.
Fasc. 56. ROṢU (A.) éd. — G. LIÉTARD et P. CORDIER. *Travaux sur l'histoire de la médecine indienne*, 1989, CXXII-616 p.
Fasc. 57. STAAL (F.). — *Jouer avec le feu. Pratique et théorie du rituel védique*, 1990, 116 p.
Fasc. 58. SILBURN (L.). — *Spandakārikā. Stances sur la vibration de Vasugupta et leurs gloses*. Introduction et traduction, 1990, X-220 p.
Fasc. 59[1]. KAPANI (L.). — *La notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique*. Tome I, 1992, 314 p.
Fasc. 59[2]. KAPANI (L.). — *La notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique*. Tome II, 1993, pp. 315-600.
Fasc. 60. NOLOT (E.). — *Règles de discipline des nonnes bouddhistes*, 1991, XX-549 p.
Fasc. 61. OBERHAMMER (G.). — *La délivrance, dès cette vie (jīvanmukti)*, 1994, 133 p.
Fasc. 62. BOUY (Ch.). — *Les Nātha-yogin et les Upaniṣads*, 1994, 146 p.

En vente chez

DE BOCCARD, ÉDITION-DIFFUSION

11, rue de Médicis, 75006 Paris